Digitized by Google

201
35 G
17

ÉTUDES

SUR

LA PHILOSOPHIE

DANS LE MOYEN AGE.

14. 7. d. 10

Google

Digitized by Google

ÉTUDES

SUR

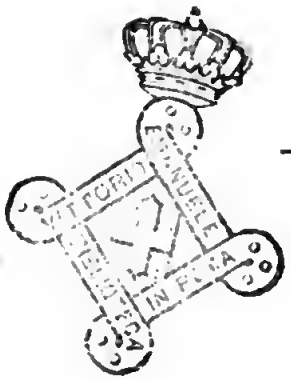
LA PHILOSOPHIE

DANS LE MOYEN AGE.

Deuxième Partie.

PAR

M. Xavier ROUSSELOT.



PARIS.

JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR, RUE DES GRÈS, 14,
PRÈS LA SORBONNE.

1841.

Digitized by Google

Digitized by Google

ÉTUDES SUR LA PHILOSOPHIE

DANS LE MOYEN-AGE.

CHAPITRE XI.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

TROISIÈME ÉPOQUE.

CONCEPTUALISME.

Abailard.

Il n'y a pas de plus beau récit de la vie extraordinaire de Pierre Abailard, que celui qu'il en fit lui-même à un ami qui lui demandait des consolations. Si le tableau des malheurs de ceux qu'on aime peut alléger les nôtres, l'ami d'Abailard dut se trouver moins à plaindre : l'*historia calamitatum* était certes un puissant remède. Cette lettre, écrite à Saint-Gildas, s'arrête à peu près au moment où l'auteur quitta cette abbaye de Bretagne ; la suite des évènements nous est également bien connue, en sorte

que, grâce à cette éloquente confession, et aux nombreux ennemis du philosophe, rien n'est ignoré de cette vie agitée et aventureuse, qui fit d'Abailard un héros populaire, non seulement comme amant d'Héloïse, mais aussi comme penseur excentrique et hostile à toutes les autorités de son siècle. Je m'y arrêterai d'autant moins qu'elle est plus connue.

Pierre Abailard naquit, en 1079, de parents nobles, au bourg Palais, le Palais ou le Palet, près Clisson, à quatre lieues de Nantes, en Bretagne; de là vient que J. de Salisbury le nomme toujours *Peripateticus palatinus*. Nous avons déjà vu quels furent ses maîtres; mais à Roscelin, à Guillaume de Champeaux, à saint Anselme de Laon, il faut ajouter Terric ou Tirrique, qui fut aussi son maître, et qui le défendit au concile de Soissons. A peine si Abailard prit le temps d'être écolier, tant il devint rapidement supérieur à ses égaux et à ses maîtres : rival d'abord, et bientôt vainqueur de ces derniers, la première moitié de sa vie est heureuse et brillante; il traîne à sa suite une foule émerveillée qui l'applaudit, il est le premier docteur de son temps, aucun ne tient debout devant ce Goliath de la dialectique; mais bientôt il va payer cher tant de succès et de gloire, et apprendre que trop souvent l'homme qui sort des rangs laisse derrière lui autant d'ennemis qu'il avait de rivaux.

On sait les traverses qu'il eut à subir de la part de son ancien maître Guillaume de Champeaux; comment Melun, Corbeil, le mont Sainte-Gene-

vième entendirent tour-à-tour les éclats de cette voix éloquente : on sait mieux encore quels furent les malheurs de l'amant et de l'époux d'Héloïse, de cette femme qu'un littérateur de nos jours n'a pas craint d'assimiler à une courtisanne d'Athènes; mais ce n'était là que le prélude de tout ce que devait subir le docteur Abailard.

Retiré à l'abbaye de Saint-Denis, après la vengeance de Fulbert, il n'y fut pas long-temps sans s'attirer l'inimitié des moines dont l'inconduite se trouvait gênée par sa présence; aussi fut-il bientôt relégué, hors du couvent, dans une petite maison qui en dépendait : là, il professait pour obéir à ses supérieurs, quand il se vit cité, en 1121, au concile de Soissons, où la multitude ameutée par ses ennemis voulut le lapider à son entrée dans la ville; ne pouvant réfuter son livre, on le brûla. Je reviendrai sur cette partie de la vie d'Abailard. Rentré à Saint-Denis, malgré les instances de l'abbé de Saint-Médard, qui voulait s'attacher le célèbre professeur, celui-ci se vit tout-à-coup jeté dans une prison, et condamné à mourir, pour avoir voulu rectifier une erreur et prouver aux moines de l'abbaye, que leur patron n'était pas saint Denis l'aréopagite. Echappé à ce nouveau danger, il alla se cacher dans les solitudes de la Champagne, sur les bords de l'Ardusson; mais déjà trop célèbre pour tomber dans l'oubli, il se voit bientôt entouré d'une jeunesse ardente, avide de sa parole et enthousiaste de son maître. « Ce fut là, dit

» Pasquier, qu'il bastit du commencement un petit » oratoire (si ainsi voulez que je le die) de boue et » crachad, en délibération d'y mener une vie soli- » taire avec un petit clergeau, qui l'aidait à faire » le service divin, pour s'affranchir, par ce moyen, » des rancunes et inimitierz que les anciens lui » portaient. Toutefois ses écoliers, advertis de sa » nouvelle demeure, quittèrent les leurs pour se » venir habituer près de lui; et des lors sur le mo- » delle de son oratoire, s'accommodèrent de pe- » tites cellules, et à son imitation, *pro delicatis cibis* » (porte le texte de l'épistre dont j'ai extraict ceste » histoire) *herbis agrestibus, et pane cibario victitare,* » *et pro mollibus stratis culmum et stramen compa-* » *rare, et pro mensis glebas erigere cœperunt, ut vere* » *priores philosophos imitari crederes.* Admirable dé- » votion de jeunesse envers son maistre et précep- » teur. Vray que le nombre croissant peu à peu, » aussi commencèrent-ils d'accroistre, et l'oratoire » et leurs cellules, et le bastir de meilleures estoffes, » et par même moyen de changer l'austérité de » leur vie en une plus douce. Administrans vivres » et vestemens à celuy qui leur faisoit leçon tous » les jours. » Abailard, dans l'histoire de ses malheurs, s'arrête avec complaisance sur ce court instant de sa vie, qui dut cependant le payer de bien des chagrins. Quelle était donc la puissance de cet homme qui avait su inspirer un tel amour de la science, un tel attachement pour sa personne? On couchait sur la dure, on se nourrissait de ra-

cines, on oubliait de vivre pour l'entendre; enfin le Paraclet s'éleva, et Abailard avait créé, par la magie de sa parole, un monastère qu'il pouvait donner pour refuge à son Héloïse, quand, chassée d'Argenteuil enlevé à son ordre, elle n'avait plus où reposer sa tête. Cependant il a dédié cet asile au Saint-Esprit, il enseigne la théologie, donc c'est un hérétique; il est de nouveau attaqué et obligé de quitter ces lieux qui lui étaient devenus si chers. On trouve dans le recueil de ses œuvres une élégie composée à cette occasion par un de ses disciples nommé Hilaire : « Hélas, s'écrie celui-ci, » qu'il fut cruel celui qui vint nous dire allez-vous-» en, et bien vite ! »

Heu ! quam crudelis iste nuncius,
Dicens : fratres exite, citius.

Pour Abailard, abreuvé d'amertume et de chagrins, il se demande s'il n'ira pas chercher parmi les infidèles, un repos que les chrétiens lui refusent. « *Sæpè autem,* dit-il dans sa lettre, *Deus* » *scit, in tantam lapsus sum desperationem ut, christia-* » *norum finibus excessis, ad gentes transire dispone-* » *rem, atque ibi quietè sub quacunque tributi pactione* » *inter inimicos Christi christianè vivere.* » Pendant qu'il délibère, il est appelé en Bretagne pour gouverner l'abbaye de Saint-Gildas de Ruys, dont il vient d'être nommé abbé. Enfin il va sans doute couler des jours tranquilles, et jouir de quelque repos; dans cet espoir il accepte. Mais pour qu'il

trouvât ce dont il avait tant besoin, il aurait fallut qu'il rencontrât dans son abbaye des hommes et non des brutes, des religieux animés de quelques sentiments chrétiens, et non des êtres plongés dans la paresse la plus vicieuse et dans la plus sale ignorance : il les prêche, les exhorte; il apprend leur idiome de sauvages, puisqu'ils ne savent pas un mot de latin; enfin il les appelle à une vie plus réglée, et ils lui répondent par des cris de mort. Un jour ils tentent de l'assassiner en pénétrant dans sa cellule, une autrefois ils jettent du poison dans le vase sacré; « *in ipso altaris sacrificio* » *intoxicare me moliti sunt, veneno scilicet calici im-* » *misso.* » (His. calam.) Ces tentatives restant sans effet, ils empoisonnent ses aliments, et un jeune moine, le seul qui lui témoignait peut-être quelques sentiments humains, meurt aussitôt après avoir touché aux mets qu'Abailard avait repoussés. L'abbé de Saint-Gildas porte sa plainte au pape, et usant de son autorité spirituelle, il excommunie ses religieux. Ils répondent de nouveau par le poignard; il se sauve enfin, et, dans sa fuite, il fait une chute qui le blesse douloureusement, et met sa vie en danger. Encore une fois sans asile, il retourne au Paraclet dont Héloïse est abbesse; mais la calomnie toujours aux aguets, et aussi absurde que méchante, le poursuit encore et lui reproche son séjour auprès d'Héloïse, comme si l'homme, en lui, n'avait pas payé assez cher le droit de n'être plus attaqué. Il faut donc s'exi-

ler et fuir encore. Où aller? Abailard n'a pas le temps d'y penser; un coup terrible va le frapper, une lutte nouvelle va commencer, lutte affreuse et qui sera la dernière. Saint Bernard, qui pendant long-temps n'a rien vu à reprendre dans la doctrine d'Abailard, saint Bernard, excité par les ennemis de l'abbé de Saint-Gildas, et entraîné d'ailleurs par son imagination exaltée, se décide enfin à lancer contre son ancien maître une accusation d'hérésie. Abailard répond par un défi, parce qu'il ne sait pas que son accusateur sera aussi son juge : il croit devoir parler devant des hommes assemblés pour l'entendre; mais il refuse de le faire devant des hommes qui ne sont venus que pour prononcer une sentence formulée d'avance. Il en appelle au pape; mais ceux qui ont prononcé la sentence au milieu des joies du festin, si l'on en croit Béranger de Poitiers, ceux-là ont pris les devants, saint Bernard a écrit au pape et pour ainsi dire à toute la chrétienté; il a signalé partout Abailard comme *un hérétique, un monstre, un complice d'Arnaud de Brescia :* Prends ton glaive, écrit le fougeux moine à Innocent II, renverse le lion et le dragon; *accingere gladio tuo, conculcabis leonem et draconem.* Une prise de corps est lancée par Innocent contre Abailard. « Nous ordonnons » par les présentes à votre fraternité, écrit-il aux » évêques, de faire enfermer séparement, dans la » prison religieuse que vous jugerez la meilleure, » Pierre Abailard et Arnauld de Brescia, auteurs

» d'une doctrine perverse, et ennemis de la foi » catholique : faites brûler les livres qui renferment » leurserreurs, partout où vous en trouverez. » *Per » præsentia scripta fraternitati vestræ mandamus, quatenus Petrum Abailardum et Arnoldum de Brixia, » perversi dogmatis fabricatores, et catholicæ fidei impugnatores, in religiosis locis, ubi vobis melius visum fuerit, separatim faciatis includi, et libros » erroris eorum, ubicumque reperti fuerint, igne comburi.* » On sait qu'Arnauld de Brescia fut pendu et brûlé par le successeur d'Innocent. Que va faire Abailard âgé de 61 ans, et déjà courbé sous le poids de tant de chagrins et de travaux? Il ira à Rome, il se défendra contre ceux qui l'ont condamné sans l'entendre; il se met en route, mais il apprend qu'on le cherche pour l'enfermer, et plus peut-être, car un jour saint Bernard avait dit : « Celui qui parle ainsi, ne serait-il pas mieux de » le frapper de verges que de lui répondre? » *An non justius os loquens talia fustibus tunderetur quam rationibus refelleretur?* Alors il hésite, mais il est proscrit, errant, sans amis, sans refuge, sans pain : pour ne pas tomber sur la route, il va frapper à la porte de l'abbaye de Cluny; le grand Abailard n'est plus qu'un mendiant! Là, du moins, la Providence lui fera trouver un ami : Pierre-le-Vénérable, autrement chrétien que saint Bernard, lui tend la main et l'introduit dans son dernier asile sur la terre. Deux ans après, Abailard meurt âgé de 63 ans, en 1142, après s'être réconcilié avec saint Ber-

Digitized by Google

nard, et avoir reçu l'absolution du pape, grâce à l'amitié de Pierre-le-Vénérable. Celui-ci composa l'épitaphe suivante, qu'Héloïse fit graver sur le tombeau de son époux :

Petrus in hac petra latitat, quem mundus homerum
Clamabat, sed jam sidera sidus habent.
Sol erat in Gallis, sed eum jam fata tulerunt,
Ergo caret regio Gallia sole suo.
Ille sciens quicquid fuit ulli scibile, vicit
Artifices, artes absque docente docens,
Undecimo maii Petrum rapuere calendæ,
Privantes logices atria rege suo.
Est satis in titulo, Petrus jacet hic Abailardus,
Huic soli patuit scibile quicquid erat.

Au milieu des agitations douloureuses d'une telle vie, et de toutes ces luttes de la passion et de la science, Abailard répandait partout ces trésors de savoir, ces éclairs de génie et de raison qui causaient le désespoir des uns, la frayeur des autres, à lui sa gloire et ses malheurs. Quand il n'enseignait pas de vive voix, il écrivait, tantôt des lettres qui étaient des traités complets sur des points de théologie, de morale ou de philosophie, et parmi lesquelles se trouve l'histoire de ses malheurs, histoire qui arracha tant de larmes à Héloïse, et qui inspira à cette belle victime ces lettres admirables que tout le monde a lues. Tantôt, c'est une introduction à la théologie, source pour lui de tant d'infortunes; à côté de cette introduction, nous trouvons un traité des hérésies en dix-sept chapitres, dans lequel il com-

bat les Manichéens sur la doctrine des deux principes; les Tacianites qui ne voulaient pas reconnaître la sainteté du mariage; les Cerdoniens, les Eutichiens, en un mot, les hérésies qui avaient troublé l'église : puis un commentaire en cinq livres sur l'épître de saint Paul aux Romains, ouvrage important, dans lequel les grandes doctrines de la grâce, du péché originel, du libre arbitre, de la prédestination, sont l'objet d'une discussion profonde et lumineuse; trente-deux sermons pour les religieuses du Paraclet; une réponse à quarante-deux problêmes posés par Héloïse. Citons encore une théologie en cinq livres, un traité de morale ayant pour titre *Nosce te ipsum*, titre qui valait à lui seul une condamnation, comme le disait Gillaume-de-Saint-Thierry à saint Bernard, ainsi que le *sic et non*, plus curieux encore par l'esprit d'investigation qui l'a inspiré, ouvrage que le même Guillaume enveloppait aussi dans sa réprobation; l'exameron, ou commentaire sur le premier chapitre de la genèse, et dont les trois sens, littéral, moral et mystique, sont amplement développés; enfin tous les travaux sur la dialectique, dans lesquels on retrouve ses lettres contre les deux doctrines qu'il a combattues, et la sienne propre. Tels sont les principaux ouvrages d'Abailard, qui était à la fois poète, musicien, philosophe et théologien; les poésies qu'il composa en langue vulgaire, pour son Héloïse, sont malheureusement perdues : il

ne nous reste de lui qu'une prose de la Vierge et une autre sur la Trinité; cette dernière toutefois a été attribuée à Hildebert, évêque du Mans.

On voit combien fut pleine une telle vie, quelle puissance il y avait dans cette âme, et quelle ressource contre le mal l'homme peut trouver dans l'exercice de son intelligence.

Il y a deux grandes phases dans la vie d'Abailard, et qui font de lui comme deux hommes différents : il y a sa vie d'école et de luttes philosophiques, puis sa vie de théologien, de combat devant les conciles et contre les défenseurs du dogme, trop souvent portés à le croire en péril; là, nous trouvons le *peripateticus* de J. de Salisbury, et l'*hæreticus* de saint Bernard. Mais loin que ces deux phases nous montrent réellement dans Abailard deux hommes divers, elles ne sont que les deux parties d'un même tout, les deux procédés d'une méthode. Il suit de là qu'Abailard fut la synthèse la plus réelle de son époque : grand philosophe parmi les plus grands, théologien aussi élevé que les plus illustres, ce qui le distingue c'est l'universalité de son esprit, et l'absence de toute vue exclusive et d'intolérance, défaut qui forme le caractère de tous ceux qui l'entourent. J'expliquerai cet énoncé, et j'espère montrer qu'il est exact; déjà dans la première partie de ces études, on a pu juger de la valeur des bases de l'appréciation à formuler sur Abailard et ses contemporains.

Digitized by Google

Pour connaître Abailard tout entier, nous aurons donc à l'étudier comme philosophe et comme théologien ; je commence par le philosophe.

Abailard, après avoir combattu les deux doctrines ennemies qui embrassent toute la deuxième époque, produisit un système nouveau qu'il nomma lui-même le conceptualisme ; mais il est loin d'avoir rejeté entièrement les systèmes contre lesquels il lutta avec tant de persévérance. Quant au nominalisme, il est si loin d'y avoir renoncé, qu'il était regardé de son temps comme un pur nominaliste, et que cette opinion existe encore ; ce qui paraît vrai, c'est qu'au premier aperçu, il semble ne l'avoir pas combattu avec autant de rigueur que le réalisme. En voici la raison : indépendamment de la part de vérité qu'il y avait dans la doctrine de Roscelin, se montrait une tendance qu'Abailard était loin de répudier, et qu'il développa au contraire avec hardiesse et fermeté ; cette tendance était un désir ardent d'examiner et de raisonner, non pas comme l'avaient fait quelques docteurs, tels que saint Anselme et d'autres à son exemple, pour expliquer la foi chrétienne et lui donner, en quelque sorte, une garantie de plus, mais bien pour s'assurer s'il y avait accord entre les exigences du dogme et les découvertes du raisonnement, entre la foi et la conviction, le sentiment et la raison. C'est ce qu'avait fait Roscelin, qui appliqua cet esprit d'investigation au cœur même de la philosophie

et du dogme : telle fut la cause de sa condamnation et aussi celle des poursuites dirigées contre Abailard ; en eux on poursuivit avant tout la raison humaine et la liberté de penser. Abailard fut donc nominaliste, mais dans une certaine mesure, et surtout par sympathie pour cet esprit d'indépendance qui fait le trait saillant du caractère de Roscelin et du sien propre ; mais est-il vrai qu'il ne fut que nominaliste, comme on l'a souvent repété? est-il vrai, comme on le lit dans une publication importante (Encyclopédie nouvelle, art. scolastique) « qu'on a eu tort de » distinguer le nominalisme de Roscelin du con- » ceptualisme d'Abailard? Ne doit-on pas, pour- » suit l'auteur, les considérer plutôt comme une » seule et même doctrine? Entre l'un et l'autre » philosophe, nous trouvons cette différence : c'est » que Roscelin, venu le premier, s'occupa surtout » de ruiner par la critique le réalisme dominant, » et qu'Abailard éleva cette critique à la hauteur » d'un système ; mais nonobstant les vives ani- » madversions du disciple contre le maître, nous » ne trouvons rien que de conforme entre leurs » opinions fondamentales, et l'unique motif de » ces animadversions nous paraît être la fâcheuse » renommée que Roscelin s'était faite dans l'église » par son interprétation de la Trinité. » Il y aurait à ceci une réponse bien facile à faire, pourquoi Abailard nominaliste comme Roscelin, n'a-t-il pas interprété la Trinité comme lui ? Mais nous nons

expliquerons plus loin; je me contente, pour le moment, de signaler ce passage comme énonçant une erreur; je montrerai qu'Abailard, ce *chef des nominaux* comme on l'appelait, a fait dans son système une large part au réalisme, et qu'il ne lui a pas moins emprunté qu'au nominalisme. Mais avant d'entrer en matière et de rechercher quelle fut la philosophie d'Abailard, je crois nécessaire de rappeler quelques idées générales, au risque d'être accusé de redites.

La question des universaux représente, au commencement du moyen-âge, la philosophie dans sa formule la plus haute; elle a pour objet *l'être et sa nature;* par elle, nous voyons à la naissance de l'Europe nouvelle, ce que la Grèce avait montré quinze siècles auparavant : aussi ce qu'on a appelé la scolastique n'est qu'une rentrée de la philosophie sur la scène du monde, ou mieux, la rentrée dans ses droits de l'un des éléments de la nature humaine. En ces temps où apparut le christianisme, le sentiment chez les peuples était étouffé ou vicié ; sauf une école mystique qui le représentait à sa manière, mais qui n'était le domaine que d'un petit nombre, cette face de la trinité humaine, le sentiment, était comme annulé; plus d'élans religieux, plus d'amour pour les grandes choses, plus de force; partout l'immobilité du désespoir, ou l'ardeur effrénée d'un égoïsme grossier. Vint enfin le christianisme avec tous ses bienfaits, qui réchauffa les âmes et fit résonner la

corde religieuse devant laquelle se turent les deux autres ; mais le vrai ne pouvant être que dans une réalité complète, le moment arriva où l'intelligence et aussi la volonté, après avoir, pour ainsi dire, expié leurs fautes, par une longue soumission, demandèrent à reprendre la place qui leur appartient. Alors se forma, chez les nouveaux penseurs, le nominalisme d'abord, cette manifestation première de l'intelligence indépendante, on sait ce qu'il faut en penser ; puis le réalisme, manifestation plus haute et plus digne, mais également exclusive, et qui par conséquent, ne pouvait pas donner une formule exacte de la vérité, car celle-ci veut l'harmonie, et il n'y avait alors qu'antagonisme. Or, le but de la philosophie, pour ce qui regarde l'homme, est non-seulement de rechercher quels sont les éléments constituants de la nature humaine, mais d'apprécier leur valeur, l'importance de leur développement, et d'établir entre eux un équilibre tel, qu'ils se fondent et s'unifient dans l'unité du moi qu'ils doivent refléter, ou, si j'ose le dire, constituer. C'est alors, seulement, qu'une voie légitime est ouverte à des investigations plus hautes ; Abailard l'avait compris, lui qui avait mis en tête d'un de ses ouvrages, cette devise du sage de la Grèce : *nosce te ipsum ;* mais le combat était engagé sur le terrain de la métaphysique, et pour atteindre ceux qu'il poursuivait, force lui fut de rester sur le même terrain, mais toutefois en changeant les termes de

la question. L'esprit de l'époque, effrayé par le langage hardi des prédécesseurs d'Abailard, aurait dû savoir gré à celui-ci de ce point d'arrêt qu'il leur imposa, en ramenant la philosophie d'alors à une métaphysique particulière; après l'étude de l'être, vint celle des êtres, et avant tout celle de l'homme, le problème de l'individuation prit naissance, et la philosophie vint se poser à côté de la bible, pour expliquer la création. Ce problème de l'individuation sera le caractère saillant de l'époque que nous allons parcourir; c'est ainsi qu'elle se lie aux deux premières, et qu'elle s'en distingue; c'est ainsi que s'élabore le grand travail philosophique à une époque qu'on a accusé longtemps de n'avoir pas eu de philosophie. Déjà, avant Abailard, l'individuation avait été comme indiquée, et nous avons vu que Guillaume de Champeaux la mentionne; mais c'est le père du conceptualisme qui la pose nettement et qui en fait une question capitale, son système n'étant rien autre chose, au point de vue métaphysique, que l'examen de ce problème. Ceci nous conduira à remarquer qu'Abailard, souvent étudié comme logicien, l'a été beaucoup moins comme métaphysicien; il semble qu'on l'ait vu tout entier dans le titre de péripatéticien que lui décerne Salisbury; il y a cependant autre chose en lui : la logique fut entre ses mains une arme puissante, une arme terrible, c'est par elle qu'il fit trembler le catholicisme jusque sur sa base; mais la logique n'est

forte et puissante qu'autant qu'elle est l'organe de la vérité, qu'elle la formule et la rend saisissable et visible; si non, le dédaigneux mépris déversé par François Bacoa sur le syllogisme devient son partage, ce n'est plus qu'une vaine science de mots. Si donc Abailard a paru si redoutable comme logicien, c'est qu'il y avait des idées au fond de ses paroles, et ce fut la cause principale de tous ses chagrins comme théologien; c'est là ce qui faisait dire à saint Bernard, en parlant d'Abailard : « qu'un seul homme périsse et que le peuple soit sauvé; *expedit nobis ut unus exterminetur homo a populo et non tota gens pereat.* » L'emploi de la dialectique n'était chez lui que l'emploi de la raison, tandis que chez un grand nombre de ses devanciers, elle n'était qu'une sorte de sophistique à l'usage de l'autorité; c'est pourquoi, s'il fut son plus brillant organe, il en fut aussi le plus consciencieux, car dans la philosophie comme dans la théologie, il ne craignit pas de s'adresser à tous et de provoquer le combat. Ce fut alors que la dialectique prit définitivement un caractère nouveau, qu'elle devint menaçante et annonça le résultat inévitable de l'emploi de la raison dans les matières dogmatiques; le sentiment d'un péril imminent alluma la colère de ses adversaires : c'est pourquoi la philosophie, dans la troisième époque, prend un caractère nouveau; moins livrée à la métaphysique, elle devient surtout controversiste et critique, Aristote obtient

enfin une prééminence marquée sur Platon, son maître. Ce rapport d'Abailard à Aristote est énoncé dans ce passage d'une lettre de saint Bernard au Pape Innocent : « Nous avons en France » un dialecticien de l'ancienne école, qui, dès sa » jeunesse, s'est livré aux jeux de la dialectique, » et qui maintenant extravague sur les saintes » écritures. Les anciennes hérésies condamnées et » assoupies, il les adopte, il s'efforce de les rani- » mer, et même en ajoute de nouvelles. Je ne sais » si, dans le ciel ou sur la terre, quelque chose » peut échapper à son orgueilleuse investigation; » mais levant sa tête vers le ciel, il va jusqu'à » scruter les secrets de Dieu : de retour vers nous, » il nous tient des discours interdits à tous les » hommes; enfin, non-seulement il est prêt à ren- » dre raison de tout, mais à prononcer sur ce qui » est au-dessus de la raison et contre la raison. » *Habemus in Franciâ novum de veteri magistro* » *theologum, qui, ab ineunte ætate sua, in arte dia-* » *lectica lusit et nunc in scripturis SS. insanit. Olim* » *damnata et sopita dogmata, tam sua videlicet quam* » *aliena suscitare conatur, insuper et nova addit. Qui* » *dum omnium quæ sunt in cœlo sursum et quæ in* » *terra deorsum, nihil præter solum nescio quid nes-* » *cire dignatur, ponit in cœlum os suum et scrutatur* » *alta Dei, rediensque ad nos refert verba ineffabilia* » *quæ non licet homini loqui; et dum paratus est de* » *omnibus reddere rationem, etiam quæ sunt supra* » *rationem et contra rationem præsumit.* »

Ce court passage suffirait à lui seul pour donner une idée d'Abailard et de saint Bernard : d'une part on voit l'homme hardi qui ose tourner vers le ciel un regard scrutateur, et qui par ses actes, plus encore que par ses paroles, proteste hautement en faveur de la raison; de l'autre, l'homme du sentiment exalté et de la ferveur religieuse, et surtout l'homme de l'autorité, qui résumait tous les crimes d'Abailard, dans cette accusation : « *transgreditur fines quos posuerunt patres nostri ;* il » dépasse les limites que nos pères ont posées. » Le père du conceptualisme reconnaît lui-même que ce fut la plus grande source de ses malheurs : c'est la dialectique, dit-il dans une de ses lettres, qui me rendit odieux au monde, *quæ me mundo odiosum reddidit.* Elle fit subir le même sort à tous ceux qui, marchant sur les traces d'Abailard, portaient le moindre ombrage aux hommes toujours prêts à trembler pour le dogme ; de là vient que saint Bernard s'éleva aussi contre Gilbert de la Porée, et réalisa la prédiction d'Abailard à ce dernier. Nous savons déjà comment Gauthier de Saint-Victor traite ceux qu'il appelle les quatre labyrinthes de la France ; aussi, comme on le voit, ce n'est pas tel ou tel homme qui est en cause, c'est la raison humaine; mais il était naturel que son plus puissant organe, que celui qui appelait la logique *l'institutrice de toutes les sciences,* fût le plus vivement poursuivi, et c'est ce qui arriva. Que les théologiens, ses adversaires,

aient compris la valeur philosophique de celui qu'ils attaquaient, évidemment non; qu'ils aient compris le véritable service qu'il rendait à leur cause, qui, après tout, était aussi la sienne, en frappant de sa massue les deux systèmes qui n'allaient à rien moins qu'à ruiner la base de la croyance religieuse de l'époque, encore moins, et c'est là leur plus grande erreur.

Abailard, repoussé par la théologie, comme dialecticien, le fut également par la philosophie, et de là, sa destinée toute entière; cette double position, étudiée comme elle doit l'être, nous montrera l'homme sous les deux faces qui embrassent sa vie. Dans sa lutte contre la philosophie d'alors, la logique joue un grand rôle; mais gardons-nous de croire encore une fois qu'elle soit seule en cause : il faut au contraire se bien pénétrer de cette vérité, qu'elle n'est pour lui qu'un instrument; ce n'est pas Abailard qui aurait voulu réduire la philosophie à un bavardage inutile, sans importance et sans gravité; l'acharnement de la lutte prouva que des deux côtés on était pénétré du contraire. Qu'était-ce donc qu'Abailard en présence de Roscelin et de Guillaume de Champeaux? c'était un métaphysicien combattant leurs systèmes de métaphysique pour leur en substituer un autre. Grâce à l'enveloppe un peu obscure de ce côté du conceptualisme, Abailard dut révolter le sens profondément métaphysique de ses adversaires, qui ont pu y voir une

sorte de dualisme ontologique entièrement opposé à leurs idées sur la substance, et c'est par ce côté précisément qu'Abailard servait la doctrine catholique contre la philosophie. En ce sens, il fut aussi orthodoxe que tous ceux qui l'accusaient d'hérésie, et saint Bernard, s'il eût bien compris son ancien maître, n'aurait vu en lui que le plus éloquent défenseur d'une des bases les plus importantes de la religion : il importe de faire ressortir ce côté du rôle d'Abailard, et pour le faire mieux comprendre, nous jeterons un coup-d'œil sur la métaphysique du catholicisme.

On sait que la philosophie ancienne n'admettait pas la spiritualité, comme celle-ci l'a été depuis ; en d'autres termes, le dualisme de la substance était une doctrine ontologique inconnue alors, je ne m'arrêterai pas à le prouver ; mais les anciens philosophes ne sont pas les seuls qui aient compris la spiritualité autrement qu'on l'a fait dans les temps modernes, le christianisme lui-même dans les premiers siècles de sa venue, pensait comme l'antiquité. Il est facile de comprendre comment la nouvelle religion a été amenée à poser cette dualité de substances, comme fondamentale, et à l'ériger en article de foi, pour ainsi dire ; ce n'est qu'à mesure que cette religion se développait, qu'elle arrivait à comprendre sa mission, et les moyens de la remplir. Ainsi, pour ne le considérer qu'au point de vue moral, le christianisme avait à combattre la religion grossière et

BIBLIOTECA NAZIONALE VE ROMA

sensuelle du judaïsme, et d'autre part, l'immoralité de la vie privée dans le paganisme, ainsi que dans la vie sociale, le principe monstrueux de l'esclavage et le reste; en un mot, le grand ennemi à combattre, c'était la matière : sur elle, il fallait donc lancer réprobation et anathème. Mais si l'homme, ontologiquement, était d'une seule pièce, s'il était tout matière (pour conserver le mot), que restait-il? La dualité de substances était donc une nécessité pour le christianisme; mais, je le répète, il fallut à celui-ci des siècles pour la faire reconnaître comme une vérité inséparable du dogme : nous aurons occasion de nous convaincre plusieurs fois que cette doctrine, même dans le dogme, ne date pas de bien loin; quant à la philosophie, elle ne l'a jamais admise universellement. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans l'examen complet de cette doctrine; je me bornerai donc à quelques mots nécessaires à mon sujet, et qui justifieront ce que je viens d'avancer.

Le plus ancien des pères de l'église, saint Justin, écrivait dans le IIe siècle de l'ère chrétienne : « Toute substance qui ne peut être soumise à » une autre, à cause de sa légèreté, a cependant » un corps qui constitue son essence. Si nous » regardons Dieu comme incorporel, ce n'est pas » qu'il le soit, mais c'est pour désigner le plus » respectucusement possible, le caractère de la » divinité, habitués que nous sommes à désigner » tout ce que nous percevons par les mots conve-

» nables; mais l'essence divine ne pouvant l'être, » nous la regardons comme incorporelle. » (*De mon. vel unitate Dei*).

Tertullien est encore plus explicite s'il est possible : « Qui peut nier, écrivait-il, que Dieu » ne soit un corps, bien qu'il soit esprit? *Quis » autem negabit Deum esse corpus, etsi Deus spiri- » tus?* » Puis il ajoute : « *Spiritus etiam corporis sui » generis in sua effigie,* » ce qui n'est autre chose que la maxime stoïcienne que j'ai déjà citée, savoir : que toute cause est corporelle, parce qu'elle est esprit. Enfin, Tertullien composa un traité de l'*âme*, tout exprès pour combattre la prétendue immatérialité de Platon et d'Aristote, dans lequel on lit les passages suivants : « Avouons que l'âme » est corporelle, qu'elle a une manière d'être de la » substance et de solidité qui lui est propre, et » d'où résulte la sensation et la passion. *Animam » corporalem profitemur, habentem proprium genus » substantiæ, et soliditatis, per quam quod et sentire » et pati possit.* Ailleurs : la corporéité brille aux » yeux des nôtres dans l'évangile. L'âme d'un » homme souffre aux enfers; elle est jetée au milieu » des flammes; elle éprouve des douleurs cruelles » (suit l'énumération des tourments de l'enfer). » Tout cela n'est rien sans la matérialité; l'être » incorporel est libre de toute espèce de chaîne, » étranger à toute joie et à toute douleur.... » Il faudrait trop citer si l'on voulait tout dire. Arnobe parlait dans le même sens, et il critique dans son

traité, *(adversus gentes)*, les platoniciens sur ce qu'ils disaient que l'âme humaine est d'origine céleste et incorporelle : « *Nihil est quod nos fallat, nihil* » *quod nobis polliceatur spes cassas, id quod nobis a* » *quibusdam dicitur viris, immoderata opinione subla-* » *tis, animas immortales esse, Deo, rerum ac prin-* » *cipe gradu proximas dignitatis, genitore illo ac patre* » *prolatas, divinas, sapientes, doctas, neque ulla cor-* » *poris attractione contiguas.* » (*Adversus Gentes*, lib. II. pag. 53.) Théophile d'Antioche, saint Jean de Damas, saint Irénée, Origène, ont écrit dans le même sens; ce dernier, il faut l'avouer, annonce la tendance à la spiritualité; aussi, il avoue bien que l'âme est matérielle, comparativement à Dieu, mais que, relativement aux objets physiques, elle ne l'est pas. Origène vivait dans le IIIe siècle; mais, malgré son opinion toute personnelle et celle de quelques pères et de quelques philosophes du IVe siècle, la croyance à la matérialité de l'âme était encore généralement répandue dans l'église. Nous en trouvons un exemple dans un évêque Gaulois du Ve siècle, Fauste, évêque de Riez, qui vécut jusqu'en 485; une lettre de lui, et dans laquelle il recherche la nature de l'âme, renferme les principes suivants : j'emprunte ce passage à M. Guizot, ce qui me dispensera de citer le texte.

« 1° Autres sont les choses invisibles, autres les » choses incorporelles; — 2° tout ce qui est créé est » matière, saisissable par le Créateur, et corporel; — » 3° l'âme occupe un lieu : 1° elle est enfermée dans

» un corps; 2° elle n'est point partout où se porte » sa pensée; 3° elle n'est de moins que là où se porte » sa pensée; 4° elle est distincte de ses pensées qui » varient et passent, tandis qu'elle est permanente » et identique; 5° elle sort du corps à la mort, et y » rentre par la résurrection, témoin Lazare; 6° la » distinction de l'Enfer et du Paradis, des peines et » des récompenses éternelles, prouve que, même » après la mort, les âmes occupent un lieu, et sont » corporelles; — 4° Dieu seul est incorporel, parce » qu'il est insaisissable et partout répandu. »

Cette doctrine fut combattue par Mamert Claudien, dans un traité fait exprès, intitulé *de Natura animæ*, à la suite duquel on trouve l'écrit de Fauste.

Enfin, pour terminer cette nomenclature sur un sujet important, mais qui appartient tout entier à l'histoire de la métaphysique, remarquons que jusqu'au concile de Latran, auquel présidèrent Jules II et Léon X, on semblait admettre implicitement la spiritualité de la matière, puisqu'on regardait l'âme de l'enfant comme la production moyenne de celle du père et de la mère, conformément à cette opinion de Tertullien : « *Caro atque anima simul fiunt* » *sine calculeo temporis, atque simul in utero etiam figu-* » *rantur de animâ*, opinion qu'il reproduit dans sa formule sociale du prêtre : « *Nonne et laïci sacer-* » *dotes sumus?* » dit-il. On sait d'ailleurs que le même Léon X fut obligé de défendre, par une bulle, qu'on enseignât la mortalité de l'âme et par suite sa matérialité, tant cette doctrine était répandue en

Italie : cette bulle est datée du 19 décembre 1513. La mortalité de l'âme au XVIe siècle! et en Italie! Voilà pourtant où en était la philosophie, sur les pas d'Aristote; car on peut dire qu'elle ne se montre vraiment dualiste, au point de vue de la substance, qu'à partir de Descartes, et encore celui-ci a-t-il tenu les deux grands plateaux de la balance ontologique avec assez peu d'équilibre pour que l'un entraînât l'autre dans l'abîme du néant. Mais en indiquant et en appliquant le procédé psycologique, il a ouvert une porte par où est entré le vrai dualisme dans la philosophie, c'est-à-dire le psycologisme, par quoi j'entends l'abus de la psycologie. Il me paraît évident, en effet, que sur l'indication d'une méthode, on a fondé une nouvelle métaphysique, en établissant des distinctions poussées à l'excès, une séparation violente et arbitraire qui nous a conduit, je le répète, à une sorte de métaphysique à partie double.

J'aurai occasion de revenir sur toute cette partie si importante de l'histoire de la métaphysique, mais ce qui précède suffit pour faire comprendre l'état de la question ontologique au sein même du catholicisme, à l'époque d'Abailard. C'est un spectacle qui a lieu de surprendre au premier abord, que celui des grands docteurs des premiers temps de l'Eglise, repoussant cette dualité de substances, et invoquant parfois, à l'appui de leur refus, la même responsabilité morale invoquée plus tard pour établir et défendre cette dualité! Certes, les

esprits élevés dont j'ai cité les noms, n'étaient pas moins pénétrés que leurs successeurs de l'idée de l'avenir; ils savaient bien qu'en demandant au matérialisme pur où va l'homme, cette impuissante doctrine ne pouvait leur répondre qu'en montrant du doigt la feuille qui sèche, ou le cadavre infecte qui se décompose; avec le sentiment de l'idéal, ils avaient les principes d'une métaphysique oubliée depuis quelques siècles, mais que les premiers docteurs du moyen âge n'ont pas méconnue. C'est au nom de cette métaphysique que Roscelin et Guillaume de Champeaux ont lutté contre Abailard : celui-ci lui était-il donc infidèle? C'est ce que nous examinerons; mais avant de le faire, j'ai cru devoir émettre les idées qui précèdent, comme préliminaires indispensables.

Nous savons déjà pourquoi les théologiens et les philosophes repoussaient Abailard : il y avait dans le conceptualisme quelque chose qui semblait répugner à une vraie métaphysique, et dans l'instrument dont il se servait, de quoi effrayer ceux qui ne voyaient que le dogme : voilà pourquoi Roscelin poursuivait son adversaire devant l'évêque de Paris, Guillaume de Champeaux partout où il pouvait l'atteindre, et pourquoi saint Bernard appelait sur lui l'anathème de toute la chrétienté.

Entrons maintenant dans le conceptualisme, et demandons-en l'exposition à Abailard lui-même : or, voici comment il l'énonce en son traité *de generibus et speciebus*, page 524 de l'édition de M. Cou-

sin; j'emprunte à ce savant éditeur la traduction de ce passage dont je donnerai le texte ensuite, mais en poussant plus loin la citation.

Après avoir examiné les deux doctrines qu'il voulait renverser, il poursuit ainsi :

« Puisque nous avons réfuté, par le raisonne-
» ment et par l'autorité, les doctrines dont il a été
» question jusqu'ici, il nous reste à exposer, avec
» l'aide de Dieu, l'opinion que nous croyons devoir
» adopter.

» Tout individu est composé de forme et de ma-
» tière : Socrate a pour matière l'homme, et pour
» forme, la socratité. Platon est composé d'une
» matière semblable, qui est l'homme, et d'une
» forme différente, qui est la platonité, et ainsi des
» autres hommes. Et de même que la socratité, qui
» constitue formellement Socrate, n'est nulle part
» hors de Socrate, de même cette essence d'homme
» qui est, en Socrate, le substrat de la socratité n'est
» nulle part ailleurs qu'en Socrate; et ainsi des
» autres individus. « *J'entends donc par espèce, non*
» *pas cette seule essence d'homme qui est en Socrate ou*
» *en quelqu'autre individu, mais toute collection formée*
» *de tous les individus de cette nature.* Toute cette
» collection, quoique essentiellement multiple, les
» autorités l'appellent une espèce, un universel,
» une nature, de même qu'un peuple, quoique com-
» posé de plusieurs personnes, est appelé un. En-
» suite, chaque essence particulière de cette collec-
» tion, qu'on appelle humanité, est composée de

» forme et de matière : la matière est l'animal; la » forme n'est pas une, mais plusieurs; c'est la ra- » tionalité, la moralité, la bipédalité, et tous les » autres attributs substantiels de l'homme. Et ce » que nous avons dit de l'homme, savoir, que cette » portion d'homme, qui est le sujet de la socratité, » n'est pas essentiellement celui de la platonité, » cela s'applique également à l'animal; car cet ani- » mal, qui est le substrat de la forme d'humanité » qui est en moi, ne peut être essentiellement ail- » leurs. »

« *Quoniam supradictas sententias rationibus et auc- » toritatibus confutavimus, quid nobis potius tenendum » videatur des his, Deo annuente, amodo ostendemus.*

» *Unumquodque individuum ex materia et forma » compositum est, ut Socrates ex homine materia et so- » cratitate forma; sic Plato ex simili materia, scilicet » homine, et forma diversa, scilicet platonitate, compo- » nitur; sic et singuli homines. Et sicut socratitas, quæ » formaliter constituit Socratem, nusquam est extra » socratem, sic illa hominis essentia, quæ socratitatem » sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate. Ita » de singulis. Speciem igitur dico esse non illam es- » sentiam hominis* solum *quæ est in Socrate, vel quæ » est in aliquo alio individuorum, sed totam illam » collectionem ex singulis aliis hujus naturæ conjunc- » tam. Quæ tota collectio, quamvis essentialiter multa » sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum uni- » versale, una natura appellatur, sicut populus, quam- » vis ex multis personis collectus sit, unus dicitur.*

*» Item unaquæque essentia hujus collectionis quæ hu-
» manitas appellatur, ex materia et forma constat, sci-
» licet ex animali materia, forma autem non una, sed
» pluribus, rationalitate et mortalitate et bipedalitate,
» et si quæ sunt ei aliæ substantiales. Et sicut de ho-
» mine dictum est, scilicet quod illud hominis quod sus-
» tinet socratitatem, illud essentialiter non sustinet
» Platonitatem, ita de animali. Nam illud animal
» quod formam humanitatis quæ in me est, sustinet,
» illud essentialiter alibi non est, sed illi non differens
» est et singulis materiis singulorum individuorum ani-
» malis. Hanc itaque multitudinem essentiarum anima-
» lis quæ singularum specierum animalis formas sus-
» tinet, genus appellandum esse dico : quæ in hoc di-
» versa est ab illa multitudine quæ speciem facit. Illa
» enim ex solis illis essentiis quæ individuorum formas
» sustinent collecta est ; ista vero quæ genus est, ex his
» quæ diversarum specierum substantiales differentias
» recipiunt. Et hoc est quod voluit Boethius in secundo
» commentario super Porphyrium his verbis : « Nihil
» aliud species esse putanda est, etc. » Item, ut usque ad
» primum principium perducatur, sciendum est quod
» singulæ essentiæ illius multitudinis quæ animal genus
» dicitur, ex materia aliqua essentia corporis et formis
» substantialibus, animatione et sensibilitate, constat,
» quæ, sicut de animali dictum est, nusquam alibi essen-
» tialiter, sed illæ indifferentes formas sustinent om-
» nium specierum corporis. Et hæc talium corporis essen-
» tiarum multitudo genus dicitur illius naturæ quam ex
» multitudine essentiarum animalis confectum diximus.*

» *Et singulæ corporis, quod genus est, essentiæ ex ma-*
» *teria, scilicet aliqua essentia substantiæ, et forma,*
» *corporeitate constant. Quibus indifferentes essentiæ in-*
» *corporeitatem, quæ forma est, species, sustinent, et*
» *illa talium essentiarum multitudo substantia generalis-*
» *simum dicitur, quæ tamen nondum est simplex, sed*
» *ex materia mera essentia, ut ita dicam, et susceptibi-*
» *litate contrariorum forma constat. Quæ mera essentia*
» *an genus sit et quare non sit, postea discutietur.* »

Je n'ai pas cru devoir m'arrêter à la citation qui se trouve dans l'édition citée, le passage entier me paraissant indispensable pour saisir l'ensemble du système; je reprends à la phrase laissée inachevée.

« Car cet animal, qui est le substrat de la forme
» d'humanité qui est en moi, ne peut être essentiel-
» ment ailleurs; mais il y a entre lui et les divers
» éléments de l'individu animal quelque chose de
» semblable. C'est pourquoi j'appelle genre cette
» multitude d'essences qui forment les substrats
» des diverses espèces de l'animal : multitude di-
» versifiée par celle qui forme l'espèce. Celle-ci, en
» effet, n'est constituée que par l'ensemble de ces
» essences qui prennent les formes individuelles; le
» genre, au contraire, par l'ensemble qui reçoit
» les différences substantielles des diverses espèces.
» C'est ce que veut Boëre dans son second com-
» mentaire sur Porphyre, en disant : « L'espèce
» n'est autre chose, etc. » De même, pour arriver au
» premier principe, il faut savoir que les essences
» particulières de cet ensemble appelé genre hu-

» main, résultent d'une certaine matière, essence » du corps, et de formes substantielles, l'animation » et la sensibilité, qui, comme je l'ai dit pour l'ani- » mal, ne peuvent être ailleurs essentiellement; » mais elles prennent indifféremment les formes de » toutes les espèces corporelles. Cette réunion d'es- » sences produit cet universel qu'on appelle nature » animale. La corporéité résulte du genre et de la » forme, c'est-à-dire de matière et d'essence subs- » tantielle, auxquelles certaines essences, espèce et » forme, joignant l'incorporéité, et l'ensemble de » toutes ces essences est dit substance, laquelle » cependant n'est pas encore simple, mais essence » d'une certaine matière pure, dont la forme ré- » sulte de la réunion des contraires. Nous exami- » nerons plus loin si c'est un universel, et pourquoi » elle n'en est pas un. »

Tel est en quelques mots l'exposé qu'Abailard fait de son ssytème. Cet exposé est complet, le conceptualisme y est tout entier; mais j'ajoute qu'il n'en faut rien retrancher.

Nous avons maintenant à rechercher les éléments dont se compose le conceptualisme, et à voir si réellement il n'est qu'un nominalisme plus sage et moins conséquent, comme l'a dit M. Cousin; ou si encore il n'est que le nominalisme élevé à la hauteur d'un système, selon une opinion que j'ai déjà citée. Or, après une étude attentive de la doctrine d'Abailard, j'ai cru y voir autre chose, et c'est avec confiance que j'ose avancer que le père

du conceptualisme est aussi près de Guillaume de Champeaux que de Roscelin, que le conceptualisme est proche parent du réalisme, qu'il lui doit son originalité et sa valeur, qu'enfin son apparition sur la scène philosophique était à ce prix. Ce n'est pas à la légère que je me suis arrêté à cette conviction, car je n'ignore pas que toujours Abailard fut traité comme un nominaliste; mais j'en appellerai aussi à l'histoire et avant tout aux écrits d'Abailard lui-même, et j'espère montrer le vrai caractère, la valeur et toute l'importance du conceptualisme.

Examinons.

La part du nominalisme est facile à faire : celui-ci, en effet, ne voit de réalité que dans les individus; hors de là il n'y a que des mots, *flatus vocis :* le conceptualisme est en cela d'accord avec lui, car il proclame que l'universel n'est qu'une collection d'individus de même nature, *totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturæ conjunctam.* Mais cette collection n'a rien de réel comme substance, l'individu seul étant une réalité; en effet, « La substance dont la forme est » Socrate, est à lui tout entière : *illa hominis essen-* » *tia, quæ socratitatem sustinet in Socrate, nus-* » *quam est nisi in Socrate.* » Cet universel n'a donc aucune réalité substantielle? Non, si l'on ne veut voir en elle qu'un tout un et sans partie; car ce tout un, cet individu, n'est qu'un être idéal formé de plusieurs semblables qu'on enveloppe de la

notion d'unité : *sicut populus, quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur.* Mais, comme pluralité, cette collection est une réalité substantielle : je fais cette remarque à dessein. Il suit de là qu'Abailard est d'accord avec le nominalisme pour admettre le principe, qu'il ne faut pas réaliser les abstractions. Ainsi, pour ne pas nous arrêter inutilement sur un fait évident par lui-même, disons que Roscelin et Abailard se réunissent pour affirmer 1° que *un* n'est pas identique à plusieurs, *l'individu* au *genre;* 2° qu'une *conception* de l'esprit n'est pas une *substance,* une *idée fictive,* une *réalité substantielle.* Qu'on retourne le conceptualisme en tous sens, on n'y trouvera pas un autre élément nominaliste de plus; car, sauf ce qui concerne les parties, c'est le nominalisme complet.

Voilà donc en quoi les deux systèmes se ressemblent; mais en quoi diffèrent-ils? Est-ce uniquement en ce point que la généralité est une conception de l'esprit? Mais il est évident pour tout le monde que ce n'est pas là une différence; Roscelin n'a jamais nié, dans l'esprit, la conception logique d'une généralité; le mot, pour lui, a toujours valu pour le mot; ce qu'il a dit et soutenu, c'est que les mots n'entraînent pas nécessairement la réalité substantielle de ce dont ils sont les signes représentatifs. Si l'on veut se rappeler la réfutation que fait de saint Anselme le moine Gaunilon, qui, lui aussi, était nominaliste, on saura à quoi il faut s'en tenir; ce passage est un

commentaire de Roscelin. Si ce dernier n'a pas été aussi explicite qu'Abailard sur ce côté de son système, c'est qu'il s'est fort peu occupé, comme je l'ai déjà dit, du point de vue logique de la question; l'argumentation d'Abailard en est une preuve sans réplique, à tel point, qu'elle est en quelque sorte la part de la logique dans le nominalisme. A ce point de vue, en effet, le conceptualisme répond parfaitement à la question de Porphyre, et au second commentaire de Boëce, dont il reproduit la formule; mais après avoir répondu habilement et en profond logicien, aux logiciens Porphyre et Boëce, il se tourne vers les métaphysiciens, et s'apprête à les suivre sur un terrain bien autrement digne d'attention. A l'exemple de ses illustres maîtres ou rivaux, Abailard embrasse la question ontologique; il en comprend toute l'importance et voit jusqu'où peuvent conduire les erreurs de ses deux devanciers; ainsi nous pouvons dire qu'il traita le problême posé par Porphyre sous son double aspect logique et métaphysique : il touche à tout comme Boëce, mais il ne dit pas oui et non comme lui.

Roscelin, en niant toute réalité dans l'universel, s'en est tenu à cette vérité, que un n'est pas identique à plusieurs; Abailard, en adoptant ce principe, a-t-il été plus loin? S'est-il demandé : entre un et plusieurs, entre l'individu et une collection d'individus, y a-t-il quelque chose de commun, un fond qui soit le même pour tous? De sa

réponse dépend toute sa philosophie. S'il a dit non, il est nominaliste pur, et il n'est que cela; son système est celui de la pluralité sans unité. S'il a dit oui, dès-lors il se sépare du nominalisme pour entrer dans le système de l'unité, ou le réalisme; or, j'affirme qu'il a dit oui, voyons comment.

Une lecture attentive du traité *de generibus et speciebus*, confirme ce jugement de M. Cousin, « Que nous ne possédons rien de plus important » sur la philosophie de cette époque..... que ce » fragment sera désormais la pièce la plus inté- » ressante du grand procès du nominalisme et du » réalisme, dans le siècle d'Abailard. » Il est évident, en effet, que cette œuvre a été produite dans toute la maturité du talent, et qu'elle est le point culminant de la carrière philosophique de son auteur; elle renferme non-seulement les pièces d'un grand procès contre deux systèmes, mais un système nouveau, et ce qu'on peut nommer, sans risque de se tromper, la métaphysique d'Abailard. Lorsqu'il parut, la scission était complète et irrévocable entre le disciple et son ancien maître Guillaume de Champeaux, contre lequel surtout sont dirigées les principales attaques. Aussi, selon toute probabilité, ce dut être de la montagne Sainte-Geneviève, que le conceptualisme prit son essor, alors qu'Abailard vint dresser sa tente en face du camp de son orgueilleux et puissant rival. Spectacle plein d'intérêt et d'ensei-

gnement! La science subit dans Abailard une nouvelle crise, et s'ouvre l'avenir de force, comme on voit que cela est arrivé à certaines époques de l'histoire des idées. Heureuse et faible d'abord, à son arrivée dans la Grèce, la science ne commence à connaître le danger que lorsque sa voix, devenue plus forte, s'élève au-dessus des voix du siècle; mais au moins elle a pour théâtres la place publique, le portique des temples, ou bien encore les mystérieuses retraites du sanctuaire pythagoricien. Au moyen âge, elle s'abrite le plus souvent sous les voûtes des cathédrales, dans les salles des monastères; mais c'est à condition qu'elle suivra, oublieuse ou résignée, les longues files de religieux, que leur capuchon sera sa couronne, et leur pensée toute la sienne. C'est surtout à la troisième époque que s'annonce cette réaction, et c'est pourquoi la vie d'Abailard est un fait historique où il faut tout voir. Avec lui la philosophie cherche à défendre la liberté d'allures qu'elle avait à la première et même à la seconde époque, et déjà l'entreprise devient périlleuse. J'insiste sur ce fait, parce qu'il a donné lieu à plus d'une erreur. On a pensé généralement qu'à mesure que la scolastique marchait à travers les entraves du moyen âge, elle les brisait et devenait moins gênée : les faits prouvent le contraire. Quoi de plus libre que les penseurs de la première époque? Du vivant de J. Scot, son livre *de la division de la nature* n'est pas attaqué; à la troisième épo-

que, il est brûlé, et avec lui des victimes humaines. Qui fut plus hardi que Roscelin et Guillaume de Champeaux? Mais déjà le premier est inquiété par la théologie. A la troisième époque, les philosophes se réunissent aux théologiens, pour étouffer la voix d'un nouveau venu. Poursuivi par Roscelin le nominaliste, par Guillaume de Champeaux le réaliste, ce nouveau venu ira, comme plus tard, dans un désert de la Champagne, sur une colline déserte, en face des ruines de l'église élevée par Clovis; mais il n'ira pas seul, et sa voix aura des échos dans l'avenir : bien des siècles après, les restes mortels de Descartes trouveront un glorieux tombeau, là où son compatriote Abailard parlait de philosophie et plaidait, par sa présence autant que par ses paroles, la cause de l'avenir.

Et pourtant, l'homme qui proscrivait Abailard au nom du réalisme, aurait pu voir que celui-ci n'était pas entièrement banni du conceptualisme. L'exposé que donne Abailard de son sytème en est déjà une preuve. On trouve, en effet, qu'il y est fait mention d'un certain principe pur, *mera essentia;* Abailard se demande si c'est un genre, et nous verrons plus loin comment il développe sa réponse. Mais remarquons d'abord que dans la lutte contre le réalisme, ses objections ne tombent en résumé que sur cette interprétation du réalisme, qui consiste à dire, par exemple, que toute l'humanité est dans Socrate et dans chaque individu; je me suis arrêté à dessein sur cette discus-

Digitized by Google

sion, au chapitre sur Guillaume de Champeaux, et j'ai montré comment il faut entendre le réalisme de celui-ci; aussi Abailard, qui est aussi loin de la pluralité sans unité de Roscelin que de l'unité sans parties de Guillaume de Champeaux, a-t-il soin, dans toutes ses réponses, d'établir une distinction qui aboutit à une communauté de substances entre les individus. « Lorsque nous » voyons une masse de fer dont on doit fabriquer » un couteau et un stylet, nous disons : ceci sera » la matière d'un couteau et d'un stylet, quoique » la masse ne doive pas prendre tout entière cha- » que forme, mais une partie de celle d'un stylet, » et l'autre celle d'un couteau. » (De gen. et spe. p. 526.) Plus loin : « Tout en accordant que l'hu- » manité est en Socrate, je n'accorde pas qu'elle » soit épuisée en Socrate; il n'y en a qu'une partie » qui prenne la forme de la Socratité. » Je pourrais citer bon nombre de passages semblables, et par eux seuls arriver à démontrer ce que j'avance; mais nous trouverons quelque chose de plus concluant : remarquons seulement que toutes les propositions de cette nature, si abondamment répandues dans les écrits d'Abailard, ne sont le plus souvent que des réponses à des objections à lui faites par les adversaires; c'est un fait à remarquer, parce que ceux qui lui ont reproché sa grande puissance de dialectique, n'ont pas voulu reconnaître qu'il avait été forcé, par sa position, à déployer toutes ses ressources; il faut lire ses

écrits pour voir avec quel ingénieux esprit de chicane on cherche à l'arrêter ; lui qu'on a comparé aux sophistes Grecs, n'avait à faire le plus souvent qu'à de véritables sophistes, et c'est ainsi qu'Abailard se trouvait détourné de la vraie philosophie par quelques adversaires qui n'en avaient pas même l'instinct. En voici un exemple entre mille, il est tiré des objections sur l'essence dont il a déjà parlé et sur laquelle nous allons revenir ; au lieu d'entrer avec lui dans la métaphysique, on lui pose le dilemme suivant : « Cette essence » d'homme qui est en moi, est quelque chose ou » n'est rien ; si c'est quelque chose, c'est une sub- » stance ou un accident ; dans le premier cas, elle » est substance première ou seconde ; première, » c'est un individu, seconde, c'est un genre ou » une espèce. » Voilà donc Abailard forcé d'ergoter. « Je réponds, dit-il, qu'on n'a donné aucun » nom à cette essence, ni par imposition, ni par » translation. Car les auteurs n'en ont donné » qu'aux natures ; or, il est évident que ce n'en » est pas une : c'est pourquoi, à proprement parler, » on ne peut pas dire que ce soit quelque chose » ou une substance. Que si cela paraît absurde, » nous accordons que c'est une substance ; mais » nous n'admettons pas qu'elle est première ou » seconde : cette division n'a lieu que pour les » natures. Cette concession nous forcerait à recon- » naître que c'est un individu ou une espèce ; car, » selon Aristote, les substances secondes sont

» espèces et genres. Qu'on ne s'étonne pas que » nous refusions d'admettre que toute substance » est première ou seconde, car d'autres font » comme nous, en disant qu'un homme blanc est » une substance ni première ni seconde. » (De gen. et spe. p. 534.)

Les réalistes qui faisaient l'objection qu'on vient de voir, s'apercevaient bien que leur adversaire n'était pas loin d'eux, et que s'ils avaient pu ou voulu parler en vrais philosophes, plutôt qu'en discoureurs subtils, nul doute que les deux partis ne se fussent entendus; mais tels étaient les bavards contre lesquels luttait Abailard, qu'ils ne lui laissaient pas même le temps de prouver qu'il était ce qu'ils lui reprochaient de ne pas être. Ecoutons-le avec plus d'attention : après avoir exposé son système et répondu aux objections, il se demande si, dans un composé qu'on appelle individu, il est possible qu'il n'y ait rien d'universel, en d'autres termes, il se demande s'il y a une essence pure, et ce qu'elle est. Le morceau est capital, je le citerai tout entier avant de le traduire.

« *Post omnium tam rationum quam auctoritatum* » *nobis adversantium solutionem, restare videtur illa* » *oppositio de elementis quam in aliis sententiis feci-* » *mus, scilicet : cum qualibet res sufficienter ex materia* » *et forma constituatur, sicut quodlibet individuum* » *substantiæ ex specialissima specie et forma propria,* » *species vero ex genere et forma differentia, unde pro-*

» *cedant elementa de quibus constant corporales sub-*
» *stantiæ? Dicit enim Aristoteles in Categoriis : Ignis*
» *enim et aqua ex quibus ipsum animal constat, prius*
» *est quam animal. Dura est hæc provincia, nec ab ullo*
» *magistrorum nostrorum antehac, ut intellexi disso-*
» *luta rationabiliter. Tamen quod mihi verius videtur*
» *hoc est. Physici rerum naturas investigantes, visibi-*
» *les res quas subjectas sensibus habebant, primitus*
» *inquisierunt. Eorum vero naturam utpote integre*
» *compositorum cognoscere non poterant plane, nisi ip-*
» *sorum componentium proprietatem cognovissent. In-*
» *stiterunt ergo ipsas partes componentes subdividendo,*
» *usque dum ad illam partem minutissimam intellectu*
» *venirent, quæ in partes integrales dividi non poterat.*
» *Integralium vero partium deficiente divisione, inve-*
» *stigare cœperunt an talis essentiola ex materia cons-*
» *taret ex forma, an omnino simplex esset. Invenit*
» *itaque ratio illa corpus esse calidum vel frigidum vel*
» *alterius formæ. Hujusmodi enim puto a Platone ap-*
» *pellata esse pura elementa. Relicta itaque forma,*
» *consideravit materiam, an et illa simplex esset. Inve-*
» *nit eam corpus, et ita constare ex corporeitate et sub-*
» *stantia. Relicta itaque forma consideravit materiam,*
» *sed et ipsam invenit constare ex susceptibilitate con-*
» *trariorum forma, materia autem mera essentia. Quam*
» *item materiam undique speculantes simpliciter omnino*
» *invenerunt, nec omnino ex aliqua materia vel forma*
» *constantem. Hanc itaque meram essentiam cum aliis*
» *quæ essentialiter rerum sensilium formas sustinebant,*
» *universale appellavit, id est informe, non scilicet quod*

» *formas non sustinet, sed quod ex formis non consta-*
» *ret. Sed dices : constabat itaque anima ex universali.*
» *Si enim materialiter constat ex substantia, quæ ma-*
» *terialiter constaret et mera essentia, quæ universale*
» *appelatur, ex universali constare necesse est. Quicquid*
» *enim materialiter constat, ex materiato et ex ejus*
» *materia, ut animal, quia materialiter constat ex cor-*
» *pore et ex substantia. At contra, qui sic apponit, non*
» *intellexit quod dixeram. Neque enim universale ap-*
» *pellata est tota illa collectio essentiarum omnium quæ,*
» *susceptibilitate contrariorum informata partim distri-*
» *buitur in corpus partim in spiritum, sed illud tantum*
» *de illa multitudine quod susceptibilitate contrario-*
» *rum informante essentialiter sustinet corporeitatem ;*
» *in quo essentia non communicat spiritus.*

» *Nec adhuc cessat oppositio. Dicetur enim : impos-*
» *sibile est parti illius multitudinis impositum esse no-*
» *men et non alii parti quæ ei indifferens est, sicut*
» *supra in speciem dictum est ; sed contra verum qui-*
» *dem est nullum dari illi nomen dans intellectum rem*
» *dissimilis creationis concipientem ab illa quæ illi est*
» *indifferens ; hoc autem dictum est in tractatu speciei.*
» *Illud vero nemo poterit cogere hujus vocabuli impo-*
» *sitionem æque in animo habuisse essentias quæ infor-*
» *mantur in spiritum, ut illas quæ informandæ erant*
» *in corpus ; neque enim ab insensibilibus ascendit ad*
» *intellectualia, sed ab sensibilibus tantum. Illi ergo*
» *materiæ tantum, quam essentialiter offendit cogitatio*
» *means a sensibilibus ad intellectualia, physicus no-*
» *men imposuit, et non cuilibet quod erat indifferens*

» *cum illa, quod forsan vel non cogitavit vel non cura-*
» *vit. Neque enim officium ejus est simulare vel dis-*
» *simulare, ut dialectici; unde et Plato de hac ante*
» *tempus suum nullum egisse dicit. Ut igitur clare*
» *appareat qualiter incorporalium rerum constitutione*
» *suboriantur elementa, quamvis omnia ex generali et*
» *speciali constent materia vel forma, sic attende.*
» *Unumquodque individuum corporis quantum, tan-*
» *tum in se habet fructum; habiles formæ enim super-*
» *venientes quantitates non auxerunt, sed aliam natu-*
» *ram fecerunt. Ponamus ergo Socratem nobis in*
» *exemplum, ut quod in eo ratio inveniet, in aliis*
» *quoque idem esse non dubitet. Est igitur in Socrate*
» *quædam pars meræ essentiæ quæ universale appella-*
» *tur, quæ integraliter ex essentia constat quæ in se*
» *quoque partes habet; sed hæc non est substantia, sed*
» *susceptibilitas contrariorum; eam informant, et ex*
» *his constituitur quadam essentia substantiæ. Hoc au-*
» *tem sciendum quod, sicut illi toti advenit susceptibi-*
» *litas: contrariorum, ita singulis particulis illius es-*
» *sentiæ, sed et illud constitutum ex mera essentia quæ*
» *in Socrate est, et susceptibilitate contrariorum et*
» *corporeitate efficitur, et ex his quadam essentia cor-*
» *poris efficitur. Sed quam statim corporeitas illud to-*
» *tum afficit, tam statim suæ corporeitates singulas*
» *illius totius particulas afficiunt, et faciunt corporeas*
» *essentias. Ita illa toti advenit animatio, et facit*
» *quamdam essentiam animati corporis. Sed non jam*
» *aliquibus partibus illius totius advenit animatio, sed*
» *contrarium illius, inanimatio; cum enim totum ani-*

» *matum sit, singulæ particulæ illius inanimatæ sunt.*
» *Item toti advenit sensibilitas, et facit essentiam*
» *quamdam animalis, partibus vero ejus aliæ formæ*
» *quæ faciunt aliquas essentias specierum in animatis,*
» *quarum nomina in promptu non habeo. Item toti*
» *advenit perceptibilitas disciplinæ et facit hominem,*
» *singulis vero particulis adveniunt formæ quædam, et*
» *faciunt alias essentias in animatis. Tandem Socrati-*
» *tas totam illam essentiam humanitatis informat, et*
» *Socratem facit. Tam statim vero alias atomos illius*
» *essentiæ humanitatis afficiunt colores et formæ ignis*
» *et ignem faciunt, alias formæ aquæ et aquam faciant,*
» *alias terræ et terram faciant, et sic singulæ parti-*
» *culæ vel ignis sicut vel aqua vel aer vel terra. Ita non*
» *plus est impossibile Socratem constare ex quatuor ele-*
» *mentis, quam constare ex manibus et pedibus; sicut*
» *enim sunt partes componentes, ita et illa.* (De gen.
» et sp. 537-540.) »

Voilà, je le répète, un morceau capital, riche d'énoncés, et qui donne clairement la clef de la philosophie d'Abailard; on voit que plus libre, et débarrassé des objections auxquelles il a répondu, il veut enfin montrer quelle est sa métaphysique, et prouver qu'il n'est pas nominaliste. Ce morceau renferme deux parties : dans la première Abailard établit formellement qu'il y a un universel, et il cherche à le déterminer; dans la seconde il entre dans la métaphysique particulière, et entame enfin la question de la formation des êtres ou de l'individuation : c'est comme l'annonce des questions

secondaires auxquelles va se livrer la troisième époque. Traduisons.

« Réponse faite aux objections tirées du raison-
» nement et de l'autorité, reste à examiner, tou-
» chant les éléments, un point que j'ai soulevé
» ailleurs. L'individu naît de l'union de la forme et
» de la matière, son caractère spécial résulte de sa
» forme propre; mais d'où viennent les éléments
» dont la réunion constitue les substances corpo-
» relles? Car, dit Aristote en ses catégories, l'eau, le
» feu, d'où résulte l'animal, lui sont antérieurs. »

L'origine et la nature des choses, tel est le point qu'il se propose d'examiner après ses maîtres, dont les solutions ne l'ont pas satisfait; n'est-ce pas déjà dire qu'il n'est pas plus nominaliste que réaliste exclusif? Du reste il reconnaît la difficulté du sujet.

« C'est là une question épineuse et à laquelle,
» que je sache, aucun de nos maîtres n'a répondu
» convenablement. Voici ce que je crois la vérité.
» Les physiciens, dans leurs recherches sur la na-
» ture des choses, dirigèrent d'abord leurs inve-
» stigations sur ce qui frappe les sens. Mais comme
» ils ne pouvaient acquérir une idée exacte et com-
» plète des composés, avant de connaître la nature
» des composants, ils subdivisèrent ceux-ci jus-
» qu'à la partie la plus tenue qu'on pût concevoir,
» et indivisible elle-même ou ses parties intégran-
» tes. La division rendue impossible pour ces der-
» niers, ils cherchèrent si la particule était le

» résultat de la matière et de la forme, ou entièrement simple. La raison trouva qu'elle était un » corps froid au chaud ou d'un mode quelconque, » et c'est ce que Platon, je pense, appelait les éléments purs; c'est pourquoi, abstraction faite de » la forme, il voulut voir si la matière était simple, » et il vit en elle un corps résultant de la corporéité et de la substance; enfin dans cette dernière » il vit deux choses, la propriété de recevoir les » contraires, et une matière essence pure. De nouvelles observations en tous sens prouvèrent que » cette essence pure est entièrement simple, et n'est » jamais composée de matière et de forme; c'est » pourquoi on donne à cette essence pure, comme » au sujet de toutes formes sensibles, le nom d'*universel*, c'est-à-dire sans formes, non qu'elle ne » fût apte à les subir, mais parce que celles-ci ne » la constituent pas. »

Enfin voilà l'adversaire du réalisme qui a prononcé le nom d'*universel*, et qui en admet la réalité; voilà ce zélé nominaliste qui reconnaît une autre réalité que celle de l'individu! En dernier résultat, son analyse le conduit à trois choses : 1° une matière, essence pure; 2° la forme, 3° la substance corporelle, provenant de la réunion des deux premières. En cherchant dans l'histoire, on trouve tout d'abord que le pythagoricien Timée n'a rien dit de plus; était-il nominaliste? « Tout ce qui » existe est idée (forme), matière et corporel, » comme résultant des deux premières. La matière

» est éternelle et mobile; par elle-même sans forme » et sans figure, elle est propre à recevoir toute » espèce de forme. » Telles sont les paroles de Timée de Locres, au commencement de son livre *De l'âme du monde*, et leur analogie frappante avec les énoncés d'Abailard, m'a porté à les citer de préférence au Timée de Platon, dont le père du conceptualisme semble s'être inspiré en cette occasion. Ici en effet, les citations seraient trop longues et trop nombreuses, il suffit de rappeler qu'Abailard cite lui-même Platon au sujet des éléments purs, et l'on peut voir dans le Timée ce qui a rapport à ce passage (page 121 de la traduction de Mr Cousin); il en est de même pour la matière. Les caractères qu'il lui donne s'accordent avec ce que dit Abailard. Nous trouverons encore des analogies avec d'autres philosophes anciens, tels qu'Aristote, par cela même qu'il se rapproche de son maître à ce sujet. Abailard toutefois se tint encore plus près de Platon que d'Aristote : Platon semble incliner vers une sorte de dualisme, tandis qu'Aristote, en disant que la matière n'est substance qu'en puissance, la réduit à une simple conception, et par là combat le dualisme; en telle sorte que le morceau d'Abailard que j'ai cité tient de bien plus près au Timée qu'au VIIIe livre de la métaphysique d'Aristote. Nous aurons encore occasion de nous en convaincre. Continuons à lire.

« Mais, direz-vous, l'âme vient donc de l'uni- » versel? Si en effet l'âme résulte d'une substance

» constituée elle-même par l'essence pure appelée » universelle, il est évident qu'elle est constituée » par l'universel. »

Est-ce assez clair ? L'élément réaliste peut-il être plus hautement proclamé, et n'est-ce pas cet élément qui vient constituer le conceptualisme, et lui donner son caractère ?

« Tout ce qui est matériel vient d'éléments ma- » tériels; ainsi l'animal étant matériel résulte de la » substance et de la corporéité. Me contredire c'est » ne pas me comprendre, car l'universel n'est pas » cette collection d'essences diverses qui, résultant » de la propriété des contraires, sont au corps ou à » l'esprit, mais uniquement ce qui est à l'égard de » cette multitude, le fond même et l'essence de la » corporéité, auquel l'essence ne communique pas » l'esprit.

» On insiste et on dit : il est impossible que le » nom donné à une partie de cette multitude soit » refusé à une autre partie qui n'en diffère pas, » comme on l'a dit pour l'espèce ; il est certain, au » contraire, qu'on ne peut donner à deux choses » semblables un nom qui annonce une nature dif- » férente ; on l'a dit en traitant de l'espèce. Mais » personne ne pourra croire que l'application de ce » mot soit la même dans la pensée pour signifier » les essences spirituelles et les essences corpo- » relles, car pour arriver à l'intellectuel on ne part » pas de l'insensible, mais du sensible seulement. » Le physicien n'a donc donné un nom qu'à cette

» matière que la pensée trouve essentiellement en » s'élevant du sensible à l'intellectuel, et non à ce » qui était sans différence avec elle, à quoi peut- » être il n'a donné ni soin ni attention. Car son but » à lui n'est pas de feindre une chose ou de la ca- » cher, comme font les dialecticiens ; de là vient » que Platon dit qu'avant son époque on ne s'était » pas occupé de cette matière. »

Voilà la première partie de la théorie qui renferme toute la métaphysique d'Abailard, et dans laquelle il s'exprime fort clairement sur l'*universel;* déjà nous pouvons affirmer qu'il n'est pas un nominaliste pur, et nous sommes en droit de rejeter toutes les opinions qui le présentent avec ce caractère. La manière dont fut jugé Abailard comme philosophe est un frappant exemple du peu de créance que mérite souvent l'histoire, et prouve avec quel scrupule religieux il faut préparer le jugement définitif qu'on doit porter sur les hommes et sur les faits. Presque tous les contemporains d'Abailard le regardaient comme un nominaliste, et cette donnée prit racine dans les siècles suivants, à tel point, qu'aujourd'hui, que nous possédons des écrits d'Abailard qui ont long-temps manqué aux historiens de la philosophie, cette donnée garde encore toute sa force, tant la tradition a de puissance, même pour l'erreur. Brucker a été si loin dans ce sens qu'il a écrit ces lignes : « *Nominales, deserta* » *paulo Abelardi hypothesi, universalia in notionibus* » *atque conceptibus mentis, ex rebus singularibus ab-*

» *stractione formatis, consistere statuebant; unde con-*
» *ceptuales dicti sunt* (vol. III, p. 908). Les nominaux
» ayant un peu dévié de l'hypothèse d'Abailard, éta-
» blirent que les universaux consistaient dans les
» notions et conceptions de l'esprit, formées par
» abstraction des objets particuliers, d'où ils furent
» appelés conceptualistes. » Ainsi ce n'est pas Abailard qui est le chef du conceptualisme, mais bien celui qui le premier déserta son hypothèse! Y eut-il jamais une erreur plus flagrante et plus incroyable? Voilà pourtant comme, sur de fausses données, l'historien le plus consciencieux et le plus laborieux écrivait l'histoire! Ceux qui sont venus après lui n'ont pas fait une distinction aussi ridicule; mais ils ont confondu le nominalisme et le conceptualisme, et cela pour n'avoir pas su ou compris quel sens Abailard donnait au mot universel. Il nous l'a déjà dit dans ce qui précède; mais il va nous le redire encore, comme s'il eût prévu l'idée fausse qu'on devait avoir un jour de son système. « *Nunc restat grandis labor vitare ne*
» *concedere cogamur et materiam substantiæ genera-*
» *lissimum esse genus et susceptibilitatem contrario-*
» *rum, et quaslibet simplices formas esse species. Et*
» *materiam quidem substantiæ idcirco genus esse vide-*
» *tur, quia prædicatur de pluribus differentibus specie*
» *in quid, quocumque modo prædicari exponas. Nam et*
» *pluribus speciebus inhæret quarum est materia, et de*
» *ea potest haberi intellectus pluribus speciebus existen-*
» *tibus subjectis quorum est materia. Hic responden-*

» *dum est quod in diffinitione generis intelligendum est* » *id quod est debere prædicari de pluribus speciebus* » *proxime sibi suppositis, quod, quia deest illi materia,* » *idcirco non est genus. Neque enim illi aliqua species* » *supponuntur proxime; scilicet corpus et species quæ* » *primæ species sunt in prædicamento substantiæ, sub-* » *stantiæ generalissimæ proxime supponuntur, quæ con-* » *stituta est ex mera essentia et susceptibilitate contrario-* » *rum. Possumus etiam dicere quia illa mera essentia* » *ad interrogationem factum per quid convenienter non* » *respondetur. Neque id respondere debemus interro-* » *ganti, quod ille qui interrogat, se scire demonstrat.* » *Cum enim interrogatur de aliquo quid est, certum se* » *demonstrat qui quærit quod sit; præteriit enim prio-* » *rem quæstionem quæ est : an sit. Si ergo quæritur* » *quid est substantia, respondeamus : est. Neque enim* » *potest responderi per nomen substantia ; namque non* » *est nomen nisi materiatorum a substantia, vel ipsius* » *substantiæ.* » (De gen. et spe.)

« Maintenant reste la tâche difficile, d'éviter » d'être forcé de convenir que la matière est le » genre le plus général, et la propriété des con- » traires ainsi que les formes simples quelconques, » les espèces. Si la matière paraît être le genre de » la substance, c'est qu'elle est affirmée de plusieurs » choses différentes par l'espèce dans ce dont nous » énonçons l'existence d'une manière quelconque. » Car elle est unie à plusieurs espèces dont elle est » la matière, et dès lors on peut entendre par ma- » tière plusieurs espèces qui existent comme su-

» jets. On peut répondre que, dans la définition du » genre, il faut entendre ce qui se dit de plusieurs » espèces liées intimement, que, puisque la ma- » tière lui manque, ce n'est pas un genre. Car il » est quelques espèces qui ne lui sont pas jointes, » comme le corps et l'espèce, qui sont les espèces » premières dans le prédicat de la substance, se » joignent intimement à la substance la plus géné- » rale, laquelle est formée d'essence pure et de la » propriété des contraires. Nous pouvons même » dire que, touchant cette essence pure, il n'y a pas » de réponse à faire à la question d'origine (*per* » *quid*). Par sa question l'interrogateur prouve » qu'il sait ce qu'il demande, la réponse est inu- » tile. Car quand on demande de quelqu'un ce » que c'est, celui qui le fait montre qu'il le sait, » car il a sous entendu cette première question : » est-il ? Si donc on demande qu'est-ce que la sub- » stance, répondons : elle est. »

Est-il possible de se tromper encore sur le vrai sens de la philosophie d'Abailard? Peut-on, d'après des paroles aussi formelles, hésiter sur la manière dont il faut entendre le conceptualisme? Ce passage est la dernière et en même temps la plus haute formule du côté métaphysique de ce système; et, en vérité, nous ne sommes pas loin de J. Scot Erigène ni de Guillaume de Champeaux, et il semble que Caramuel avait lu ce passage, lorsqu'il disait, en parlant de la philosophie du panthéisme : « *Primam elementorum concordiam esse*

» *Deum et materiam ex qua reliqua fierent, docuit* » *Empedocles et alii. Hæc erat illius ætatis Theosophia,* » *hæc notitia quæ de causa-principe habebatur. Jam* » *tandem obsoleverat, et inter veterum somnia et phan-* » *tasmata recensebatur. Eam inter veteris philosophiæ* » *parietinas et rudera revocavit Petrus Abailardus,* » *ingenio audax et famâ celeber : sepultam cineribus* » *invenit, et quasi Euridicen Orpheus ab inferis tan-* » *dem : Testor Vazquezium* (i. part. quæst. 3. art. » num. 54.) *Deum esse omnia, et omnia esse Deum,* » *eum in omnia converti, omnia in eum transmutari* » *asseruit, quia Empedoclea, aut forte anaxagoricâ* » *præventus Theosophiâ, distinguebat species secundum* » *solam apparentiam, nempe quia aliquot atomi in uno* » *subjecto erant eductæ quæ latebant in alio.* (Cara- » muel, *phil. naturalis et realis, lib. III.* » C'est ainsi qu'il parle d'Abailard à l'occasion de quelques anciens; et en le rangeant parmi les réalistes, il en fait un panthéiste. La vérité est que le père du conceptualisme se place bien plus près de Guillaume de Champeaux que de Roscelin; il est temps de le montrer, et de faire voir les deux faces bien distinctes du conceptualisme. Quant à sa valeur absolue, au point de vue ontologique, je dirai plus loin ce que j'en pense.

Rappelons-nous que le débat, au point de vue logique, porte sur les idées générales : Roscelin, tout préoccupé de métaphysique, daigne à peine faire la part de la généralisation comme faculté de l'intelligence, et néglige une distinction qu'Abai-

lard seul a faite; les réalistes, avec des vues plus hautes et un sens du vrai plus élevé, donnent à la généralisation une puissance qu'elle ne peut avoir. Abailard se présente et fait la part de chacun; son traité *des genres et des espèces* contient implicitement le raisonnement suivant :

Les idées générales se forment par une opération de l'intelligence qui donne pour résultat la conception d'une collection d'individus de même nature, *totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturæ conjunctam*; mais cette collection, cette généralité n'est pas *un seul être, quæ tota collectio, quamvis essentialiter multa sit....* Voilà donc la généralisation et son produit; c'est déjà ce qu'avait dit l'anonyme du xe siècle; *Genus est cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum.* Tous ceux qui ont pris la généralisation dans cet unique sens ont été à bon droit nominalistes, et c'est de quoi il ne faut pas les blâmer; mais il aurait fallu voir que cette part légitime de la logique étant faite, la généralisation en a une autre à faire à l'ontologie. En effet, chacun sait comment se forment les idées générales; par suite de cette formation, nous trouvons deux choses, l'étendue et la compréhension. L'une représentant le nombre des êtres, il est évident que plus elle s'élargit, plus elle absorbe d'individus : en telle sorte que si l'esprit ne met, par la pensée, aucun frein à ses envahissements, elle arrive à les saisir tous, sans exception, pour en former un seul universel, dépouillé de formes, et

qui n'a plus qu'un seul caractère, l'existence : « *Nunc itaque meram essentiam..... universale appel-* » *lavit, id est informe.* » Car, à mesure que l'étendue déploie son activité attractive sur les individus, ceux-ci déposent, pour entrer dans le réservoir commun, leurs caractères propres, ils se dépouillent des signes de la pluralité. Voilà ce que fait la généralisation; mais il est évident que cette seconde opération est bien différente de la première, et qu'elle donne ici un résultat qui n'a plus rien de fictif; elle nous révèle une seule chose, l'*être*, une seule notion, l'*existence*, lesquels se confondent et ne font qu'un. C'est pour n'avoir pas fait cette distinction importante qu'on a mal jugé le conceptualisme; la psycologie laisse à désirer sur ce point. Peut-être faudrait-il, pour mieux s'entendre, ne pas oublier que toutes nos facultés ont, pour ainsi dire, deux visages, l'un tourné vers la logique, l'autre vers la métaphysique; si, d'un côté, les yeux se ferment, l'erreur est inévitable. Ainsi, pour n'avoir pas reconnu à la généralisation son double caractère, on s'est écarté du vrai. Dans cet acte de l'intelligence, si important et si fécond, on n'a vu, en résultat, que l'application d'une unité fictive à un tout idéal, tandis que la généralisation est encore l'*unification*. En effet, généraliser n'est pas uniquement, comme on le dit, former une espèce, un genre ou une classe quelconque; il n'y a là qu'un jeu de l'intelligence qui n'a rien de commun avec la réalité : généraliser c'est encore

universaliser, c'est remonter au germe, *essentia mera*, ou à l'unité; puisque, sans détruire les êtres, c'est les ramener à une souche commune et universelle, au germe : or, le germe des êtres, c'est la substance, c'est ce qui est : *Si ergo quæritur quid est substantia, respondeamus : est.* En résumé donc, la généralisation, ou mieux l'*unification*, consiste à remonter au point de départ ou à l'unité, à faire rentrer la pluralité dans son germe, qui est à la fois simple et universel : simple, parce qu'il ne révèle qu'une chose, l'existence substantielle; universel, parce qu'il se dit de tous les êtres. *Quam item materiam undique speculantes simpliciter omninò invenerunt, nec omnino ex aliqua materia vel forma constantem.*

Encore une fois, voilà ce qu'a fait Abailard, voilà son procédé, son raisonnement, car je me suis servi de ses propres expressions; c'est par là qu'il touche aux deux systèmes qu'il ne combattait que parce qu'ils étaient incomplets. Il est nominaliste, lorsque, se tournant vers les adversaires de Roscelin, il leur démontre que leurs universaux ne sont que des conceptions logiques, et qu'il les accuse de mauvaise foi et de mensonge : *neque enim officium ejus est simulare vel dissimulare, ut dialectici;* ce reproche, du reste, s'adressait à tous les aboyeurs lancés contre lui, et qui concluaient qu'il était exclusivement nominaliste. Cela nous prouve combien, à l'entrée de la troisième époque, les grandes conceptions métaphysiques commençaient à s'af-

faiblir; déjà l'on croyait qu'on ne pouvait pas repousser quelques erreurs d'un système, sans renier le système tout entier; la vaste pensée philosophique d'Abailard restait incomprise, et par cela même qu'il fut le philosophe le plus complet de son époque, l'homme de la pluralité et de l'unité, il eut à combattre à la fois les deux camps ennemis.

Si le titre de nominaliste et de réaliste n'avait d'autre importance que celle de rappeler le souvenir de quelques chevaliers de la philosophie, ensevelis avec leurs bannières dans l'immense champ clos du moyen âge, et dont les noms, à peine, ont survécu à leur époque, il y aurait moins lieu d'insister pour assigner à Abailard la place qui lui appartient; mais on a déjà vu ce que représentent Roscelin, d'une part, et Guillaume de Champeaux, de l'autre; on connaît les conséquences morales de leurs doctrines, et l'on ne peut trop, par conséquent, chercher à connaître celui qui voulait les éviter pour rester dans le vrai. C'est pourquoi je reviendrai, en temps convenable, sur cette première partie; mais il faut maintenant en venir à la seconde, et voir comment Abailard traite l'important problême de l'individuation.

« Si vous voulez voir clairement comment les » éléments s'organisent pour la constitution des » incorporels, quoique tout au général et au parti- » culier consiste dans la matière ou la forme, faites » attention. Chaque individu tire sa valeur corpo- » relle de sa substance; car les formes, dont il est

» susceptible, en s'y adjoignant, n'ont pas augmenté
» les quantités, mais seulement changé la nature.
» Prenons pour exemple Socrate; la raison appli-
» quera à d'autres ce qu'elle aura trouvé en lui. Il
» y a donc en Socrate une certaine portion d'es-
» sence pure appelée universelle, essence intégrale
» qui a ses parties : celle-ci n'est pas la substance,
» mais les contraires qu'elle peut recevoir l'élèvent,
» en lui donnant la forme, à l'état d'essence de
» substance; car cette propriété des contraires se
» communique à toutes les parties de cette essence
» en même temps qu'au tout : ainsi en vertu de cette
» aptitude pour les contraires, il se produit une
» certaine essence corporelle résultant de l'essence
» pure qui est en Socrate et de la corporéité. Mais
» aussitôt que la corporéité affecte le tout, chaque
» particule du même tout reçoit cette forme ; et de
» là, les essences corporelles. L'animation advient
» au tout de la même manière, et produit une cer-
» taine essence de corps animé. Mais à chacune des
» parties de ce tout n'advient pas l'animation, mais
» son contraire, l'inanimation; car, tandis que le
» tout est animé, chacune des particules est inani-
» mée. De même advient au tout la sensibilité qui
» donne une essence d'animal ; et aux parties, d'au-
» tres formes qui forment des essences d'espèces
» dont les noms m'échappent. De même advient au
» tout l'intelligence qui caractérise l'homme, et aux
» diverses parties, certaines formes qui donnent
» différentes essences. Enfin, la socratité s'imprime

» à toute cette essence humaine, et donne Socrate.
» Mais en même temps, d'autres atomes de cette
» espèce humaine sont affectés des formes du feu,
» de l'eau, de l'air, de la terre, d'où résultent le
» feu, l'eau, l'air, la terre, et dès-lors les différentes
» particules sont feu, eau, air ou terre. Il n'est
» donc pas plus impossible que Socrate soit formé
» de quatre éléments, qu'il ne l'est qu'il soit formé
» de pieds et de mains ; car ces éléments sont aussi
» des parties composantes. »

Je ne citerai pas plus longuement, ce qui précède suffit. Et d'abord, je reconnaîtrai volontiers, avec M. Cousin, que cette théorie de l'individuation peut ne pas satisfaire pleinement le lecteur; mais ce n'est pas ce qui nous importe en ce moment : nous verrons bien d'autres docteurs s'égarer dans les détours de ce dédale mystérieux. Ce passage est précieux en ce qu'il achève de nous montrer le philosophe conceptualiste tout entier. Nous voyons par là qu'Abailard ne se contenta pas, comme ses prédécesseurs, de s'occuper de logique, ou de métaphysique générale; il entre plus avant qu'eux dans les faits : après un coup-d'œil ferme sur l'être, l'universel, il s'arrête sur les êtres pour étudier leur formation, et comme pour montrer du doigt, à son époque, la question dont elle devait s'occuper. A la manière dont se traitait le problème fondamental, à la fatigue des luttes sans trève qu'il avait à soutenir, Abailard comprit vite que c'en était fait pour un temps de

l'ontologie générale, et, pour dérober quelque chose à la dialectique criarde qui voulait régner sans partage, il se hâta de donner l'exemple des questions secondaires. Peu de temps après lui, l'auto-dafé du marché des Innocents, prouva qu'il avait bien vu. Etait-ce pressentiment, difficulté du sujet, influence des idées religieuses? Etaient-ce tous ces motifs réunis? Toujours est-il qu'il règne dans tout ce morceau de l'individuation une sorte de mysticité qui ne contribue pas à l'éclaircir. A cette occasion, je ne puis résister à faire un rapprochement qui, pour être inattendu, n'en sera pas moins juste. Abailard nous dit que l'animation qui advient au tout n'est pas dans chaque partie; or, un homme profondément imbu du naturalisme en philosophie, Gœthe, dans sa correspondance (tom. IV.), écrivait ces mots : « Les monades » inférieures obéissent à une monade supérieure, » et cela, non pour leur bon plaisir, mais unique- » ment parce qu'il le faut. Du reste, tout se passe » fort naturellement dans ce travail. Par exemple, » voyez cette main; elle contient des parties inces- » samment au service de la monade supérieure, » qui a su se les approprier indissolublement sitôt » leur existence. Grâce à elles, je puis jouer tel » morceau de musique ou tel autre, je puis pro- » mener à ma fantaisie mes doigts sur les touches » du clavier; elles me procurent donc une jouis- » sance intellectuelle et noble. Mais pour ce qui » les regarde, elles sont sourdes, la monade supé-

» rieure seule entend. De là, je conclus que ma » main ou mes doigts s'amusent peu ou point. Le » jeu de monades, auxquels je prends plaisir, ne » divertit nullement mes sujettes, et peut-être, en » outre, les fatigue. Combien elles seraient plus » heureuses d'aller où leur aptitude les entraîne! » Combien, au lieu de courir en désœuvrées sur » mon clavier, elles aimeraient mieux, abeilles » laborieuses, voltiger sur les prés, se poser sur » un arbre, et s'énivrer du suc des fleurs! L'instant » de la mort, qui pour cela s'appelle avec raison » une dissolution, est justement celui où la monade » supérieure régnante affranchit ses sujettes et les » dégage de leur fidèle service. C'est pourquoi, de » même que l'existence, je regarde la mort comme » un acte dépendant de cette monade capitale, dont » l'être particulier nous est complètement in- » connu. » (Traduction de M. Henri Blaze.) N'est-ce pas là un véritable commentaire de la pensée d'Abailard, et n'éprouve-t-on pas une sorte de jouissance intérieure, en voyant de nobles intelligences se rencontrer et s'unir malgré la distance des siècles? Si je ne craignais pas de paraître forcer la pensée du conceptualisme, j'entrerais plus avant dans cette voie; mais, par fidélité, je laisse au système seul le soin de se dessiner, et je crois d'ailleurs que son véritable caractère est déjà suffisamment mis en lumière. Nous avons maintenant à nous occuper de sa valeur métaphysique et de la place qu'on peut lui assigner dans l'histoire, et

par là nous montrerons tout ce que le conceptualisme avait de favorable pour le catholicisme. »

Brucker écrivait dans son histoire de la philosophie : « *Seculo XI, Roscelinus vel Rucelinus, sacer-* » *dos et philosophus compendiensis ab Aristotele seces-* » *sum fecit, et in Stoïcorum castra ita transiit, ut sta-* » *tueret, universalia, nec ante rem, nec in re existere,* » *nec ullam habere realem existentiam, sed esse nuda* » *nomina et voces, quibus rerum singularium genera* » *denotentur.* » Avant lui et après lui, ceux qui se sont occupés de cette importante question des universaux, ont rapporté le nominalisme à l'opinion des Stoïciens, et tous l'ont fait sans savoir pourquoi, parce que le problème offrait deux parties distinctes, mais qu'ils ont toujours confondues. Au point de vue logique, il fallait remonter tout droit à l'école de Mégare, Stilpon est le véritable précurseur de Roscelin; au point de vue métaphysique, j'ai déjà indiqué la filiation historique qui relie le nominalisme aux doctrines de l'antiquité : mais comme je ne suis nullement de ceux qui confondent cette doctrine avec celle d'Abailard, je renvoie le nominalisme à ses antécédents naturels, et j'adopte, pour le conceptualisme, la filiation Stoïcienne.

Nous avons déjà vu que le conceptualisme a quelques rapports avec la doctrine pythagoricienne de Timée de Locres, et par suite avec Platon; sans être opposé à Aristote, il se rapproche beaucoup plus de son maître, et plus encore de Zénon. Du

reste, il faut bien avouer qu'il y a entre toutes les grandes doctrines métaphysiques de l'antiquité, une donnée fondamentale et commune, l'appréciation de ce fait a été beaucoup trop négligée; l'inattention s'est trop souvent laissé prendre à une différence de forme, à une formule trop peu explicite. Ainsi, les Stoïciens, à côté des Ioniens et des Éléates, sont parfois vagues et incertains, ils ont l'air de proclamer une dualité de substances qui n'est pas dans leur pensée, et c'est précisément pour cette raison qu'ils me paraissent avoir, avec Abailard, un rapport plus intime. En effet, on sait que, pour les disciples du portique, toute notion de substance se réduit à celle d'une unité corporelle, et cependant ils admettent deux principes, tous deux éternels et indestructibles; ce sont deux essences, l'une active, l'autre passive, de leurs combinaisons résultent tous les êtres; de là cet axiôme de Sénèque : *omnia ex materia et Deo constant.* L'essence active n'a point de forme par elle-même, οὐκ ἔχον μορφὴν *(Posidonius)*; mais elle a la propriété des contraires, elle prend toutes les formes; μεταβάλλον δὲ εἰς ἃ βούλεται καὶ συνεξομοιουμένον πᾶσιν *(id.)* Cette essence, les Stoïciens la nomment *logos*, et entre elle et le logos de Platon, il y a peu de différence; c'est lui qui vient tirer le principe passif (ὕλη) de son inertie; car, comme nous le dit encore Sénèque, l'essence passive, *jacet iners, res ad omnia parata.* D'après cela, ne serait-il pas permis de croire à deux substances différentes? Et

cependant nous savons que tout se réduit, pour eux, à l'état de corps : *quidquid est corpus est.* Cette indécision, cette formule timide, nous la retrouvons dans Abailard, et à tel point, qu'il semble avoir pris les Stoïciens pour guides, bien qu'il se soit plutôt inspiré du platonisme alors connu; mais n'oublions pas qu'entre Platon et Zénon, il y a un lien métaphysique qu'on ne peut pas contester. Entre ces données métaphysiques du stoïcisme et celles du conceptualisme, il y a évidemment identité complète, et c'est à ce titre que ces deux doctrines se rattachent l'une à l'autre, leur valeur est la même, et toutes deux sont entachées du même caractère d'indécision. Il suit de là que, pour apprécier le conceptualisme, nous sommes obligés de poser les deux hypothèses suivantes : ou le conceptualisme admet l'unité de substance, ou il admet deux substances différentes.

Dans le premier cas, on peut le ramener au naturalisme des stoïciens, et ce cas peut se soutenir, car Abailard nous dit, dans le morceau cité, que les formes, en s'adjoignant à la substance, n'en augmentent pas la quantité, mais seulement en changent la nature; nous remarquerons, toutefois, que cette proposition peut être également rapportée à Aristote, car nous la retrouvons presque littéralement au chapitre v des prédicaments : Μάλιςα, δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ, ταὐτον καὶ ἐν ἀριθμῷ ὂν, των ἐναντίων εἶναι δεκτικον. D'après ce principe, dont

s'est emparé Abailard, la formation des êtres résulte de la transformation de l'être, et le problème de l'individuation s'explique à la manière de ceux qu'on appelle panthéistes; il n'y a qu'une substance qui, avant son hymen avec la forme, *est une essence pure, universelle ;* l'arrivée de la forme change sa nature, et ici nous retrouvons la seconde théorie du réalisme de Guillaume de Champeaux, ce qui nous prouve encore qu'Abailard, dans sa polémique, n'avait pas en vue le côté métaphysique du système, à moins qu'il n'ait usé de ruse à l'égard d'une opinion qui était la sienne. Dans la première hypothèse, il y a l'unité substantielle des êtres, puis la pluralité des formes; toute la philosophie antique est ici d'accord avec Abailard.

Dans la seconde hypothèse, l'animation, la vie, le lien actif, en un mot, n'appartient pas aux parties en propre, ni par conséquent au tout considéré comme totalité; cette animation est donc dans ce qui n'est pas cette totalité, il y a donc une autre réalité que cette dernière, en d'autres termes, il y a une nature différente de la nature corporelle. Alors qu'arrive-t-il? C'est qu'Abailard admet *un universel* qui est l'esprit de vie, et dès lors voilà bien, ce me semble, le spiritualisme dans le conceptualisme d'Abailard, voilà bien deux principes substantiels au lieu d'un, et le problème ontologique entièrement changé. Et c'est ici qu'il faut reconnaître toute l'action possible d'Abailard sur son époque et sur le catholicisme. Certes, je

ne prétends pas affirmer que cette seconde hypothèse soit plus fondée que la première, et qu'elle devait irrésistiblement ressortir du conceptualisme; mais de tout ce qui précède, je tire les conséquences suivantes : 1° qu'Abailard ne peut pas, sans une erreur évidente, être classé parmi les nominalistes; 2° qu'il est, ou réaliste pur, comme allié intime de Guillaume de Champeaux; 3° ou spiritualiste, c'est-à-dire, admettant, comme on l'a dit depuis, l'esprit et la matière, et c'est par ce côté qu'il venait en aide au catholicisme. Nous avons vu en effet que celui-ci était porté nécessairement à établir une différence de nature entre l'esprit et le corps; le nominalisme ne pouvait pas lui venir en aide sur ce point, et le réalisme pas davantage : tous deux, chacun dans son sens, était précisement la négation de la moitié de la doctrine métaphysique du catholicisme. Mais tôt ou tard un principe métaphysique porte ses fruits, et nous en verrons un exemple frappant au chapitre suivant; or, avec les tendances de l'époque, cet esprit religieux qui portait à accepter le spiritualisme de confiance et sur parole, alors qu'on n'avait pas vu de quel danger Guillaume de Champeaux menaçait le dogme, le conceptualisme ne pourrait-il pas être regardé comme la démonstration d'une croyance admise par tous, mais implicitement, et qui, à la première attaque nouvelle et faite au nom de deux systèmes antérieurs, allait rester sans défense. Voilà en quel sens j'ai dit que

les ennemis d'Abailard, et notamment Saint-Bernard, avaient bien mal compris les intérêts de leur cause ; la suite le prouvera encore mieux.

Si j'insiste sur cette seconde interprétation du conceptualisme, c'est qu'elle se lie intimement avec le problème de l'individuation qu'Abailard remue le premier ; après l'âme du monde vient celle de l'homme ; à quel titre ? A titre de personne, de moi qui se sent, *sui conscius*, et qui se pose par un acte volontaire. Or, l'essence qui devient le moi, est-elle autre que l'*essentia mera* appelée universelle, *universale appellavit?* cette essence transformée en corporéité, en être qui pense, ne sort-elle pas de l'essence primitive ? En un mot, y a-t-il différence de nature ou seulement modification, adjonction de formes ? Là est toute la question, et c'est ainsi qu'il faut procéder pour être sincère. Pour dire mon sentiment, je crois qu'Abailard ne regardait par le fait de l'individuation comme nécessitant deux substances essentiellement distinctes, et en cela toute la scolastique, à travers les voiles mystérieux dont elle s'est enveloppée, n'a peut-être pas été loin de sa pensée : pendant tout le moyen âge, en effet, dominait la croyance à la présence d'une force motrice, inhérente à la matière, ce que Goudin, dans son commentaire sur la physique d'Aristote, formule ainsi : *Ratio principii activi, convenit substantiis corporeis, et inde pendent affectiones corporum quæ cernuntur in modo.* J'aurai occasion de revenir

sur ce point important, toutefois j'ajouterai encore un mot pour confirmer ce que je viens de dire, que toute la scolastique a suivi en ceci les traces d'Abailard; ce sera d'ailleurs une occasion de fixer la signification de quelques mots qui se représenteront dans la suite de ces études.

Caramuel (ouvrage cité, section 2ᵉ, p. 143) explique fort clairement ce qu'il faut entendre par cette matière première dont parle Abailard après les anciens. Voici donc le passage en question : « *Substantia abstractim sumpta est ens per » se, hoc est suppositum habens perseitatem. Perseitas » in Deo nominatur Aseitas, in Angelo pura potentia » spiritualis, in homine, bruto, et insensibilibus mate- » ria prima. Est igitur materia prima pura potentia » materialis, seu perseitas materialis in potentia; re- » cepta forma seu actu fit perseitas materialis in » actu..... A materia enim prima aufer corporeita- » tem et manebit pura potentia receptiva substantialis » et incorporea.... Tandem si ab hâc potentia substan- » tiali incorporea imperfectiones omnes auferas nega- » tive.... Habebis aseitatem quæ intelligitur pura po- » tentia substantialis imperfectionis incapax. Si ab » eadem pura potentia substantiali spirituali, spiritua- » litatis perfectionem, et omnes imperfectiones abstra- » has præcisive (hoc est nec affirmando nec negando, » sed potius non concipiendo) habebis verum concep- » tum metaphysicum essentiæ per se, seu puræ poten- » tiæ essentialis, prædicabilem de essentia corporea, » angelica, et divina.* » Voilà en peu de mots l'exposé

de toute la métaphysique d'Abailard, et en même temps de celle de toute la scolastique, comme on pourra le voir par la suite. Nous trouvons un universel, essence pure, être en soi, la *perséité;* au point de vue divin, cet universel est l'*aséité*, ce qui signifie que Dieu est tout par lui-même; tandis que l'homme, outre cette matière première, a besoin pour être, de la forme corporelle, ce que les scolastiques renforcés ont exprimé par le mot *abalieitas*. Mais remarquons ce que dit Caramuel à la fin du passage ci-dessus, que le véritable concept métaphysique de l'être en soi, se dit de l'essence qui est dans l'homme, aussi bien que de l'essence divine; d'où il suit que Caramuel lui-même n'est pas loin de mériter le reproche qu'il adresse au père du conceptualisme : toute la scolastique en est là.

Pour résumer en peu de mots tout ce qui précède sur la philosophie d'Abailard, nous dirons que le conceptualisme n'est autre chose que la distinction à faire, dans la doctrine des universaux, de son côté logique et de son côté métaphysique. Cette distinction, Abailard l'a parfaitement saisie, elle est la base implicite de tous ses raisonnements; s'il ne l'a pas exprimée en terme plus formel, c'est que, plein de son idée, il ne pouvait pas supposer qu'on ne la verrait pas. Avec les nominalistes, il fait la part de la logique; avec eux il reconnaît la puissance du langage qui d'un signe peut représenter un produit complexe de

l'intelligence, et simuler la vie dans ce qui n'est en réalité qu'un fantôme ; avec eux il rejette les universaux comme êtres substantiels, il ne veut pas multiplier les êtres sans nécessité, et c'est ce qui lui fait dire que l'*essentia mera* n'est pas un genre. Tout cela est vrai, mais de tout cela conclure qu'il n'est que nominaliste, serait dire que Leibnitz et Berkeley, par exemple, sont matérialistes, parce qu'ils adoptèrent la doctrine des nominaux sur les idées générales. La part faite à la logique, il vient à la métaphysique, et lui fait la sienne. Il reconnaît et il admet un universel qui n'est plus une conception, mais une essence, base première et ontologique de tout ce qui est.

Ainsi, logique, métaphysique générale, individuation ou métaphysique particulière, Abailard a tout embrassé, tout débattu. Nous allons passer maintenant à la seconde partie de notre travail sur Abailard ; après avoir étudié le philosophe, il nous reste à considérer le théologien. Je dois dire toutefois que je ne donnerai pas à cette partie toute l'étendue dont elle peut être susceptible, ce serait sortir du cadre que je me suis tracé ; mon devoir ici est d'étudier la théologie d'Abailard dans ses rapports avec sa philosophie. Comme théologien, Abailard continue la lutte, mais celle-ci devient plus dangereuse ; la force de dialectique qui le caractérise, et sa liberté de penser, vont ressortir avec bien plus d'éclat en face de ces hommes animés d'un sentiment religieux, sincère, mais

exalté, et qui par là même étaient exclusifs. La raison et le sentiment se trouvent en présence, et celui qui avait cherché, par le conceptualisme, à rétablir l'harmonie entre eux, va faire la même tentative comme théologien. Le moyen d'y parvenir est une liberté de penser à la fois puissante et modérée, comprenant bien ses droits et ses devoirs. Le caractère théologique d'Abailard sera donc la liberté d'examen. Hâtons-nous de dire qu'il n'est pas le premier, au moyen âge, qui se soit distingué par là : on l'a dit, mais c'est une erreur; nous voyons au contraire que, lorsque les communes faisaient sortir la liberté civile de ses premiers langes, Abailard restait seul sur la brèche, pour repousser le honteux mutisme qu'on voulait imposer à l'esprit humain. C'est donc d'abord comme penseur et penseur libre qu'il porta ombrage, puis comme sa dialectique habile et forte se portait nécessairement sur le dogme, il fut regardé comme hérétique, et traité en conséquence.

Ce fut à Laon et à l'école du vieil Anselme qu'il entra dans la carrière théologique ; mais son nouveau maître ne sut pas captiver long-temps son attention; il en parle comme d'un homme assez loquace, mais fort pauvre d'idée et de raisonnement : « *Verborum usum habebat mirabilem, sed* » *sensu contemptibilem et ratione vacuum.* » (*His cal.*) Son opinion hautement manifestée lui attira d'abord des sarcasmes qu'il fit taire par une épreuve dont il sortit avec honneur; alors naquit l'envie

qui bientôt exploita l'imprudente hardiesse du nouveau théologien ; cela devait être.

L'action qu'Abailard allait exercer sur l'étude de la théologie était immense, et d'une gravité qu'il faut s'empresser de reconnaître ; tous les efforts des théologiens du dernier siècle, pour établir le principe de l'autorité en matière de théologie, allaient être perdus ; le cercle que Lanfranc de Pavie et Anselme avaient tracé était franchi pour toujours. Dès qu'Abailard se mit à professer cette science nouvelle pour lui, il y appliqua sa méthode d'investigation et d'examen : dès-lors qu'arriva-t-il ? Il nous l'apprend lui-même dans son introduction à la théologie : « Mes disciples » me demandèrent des arguments tirés de la phi- » losophie, propres à satisfaire la raison, me sup- » pliant de les instruire, non à répéter ce qu'on » leur apprenait, mais à le comprendre ; car nul » ne saurait croire sans avoir compris, et il est ridi- » cule d'aller prêcher aux autres des choses que ne » peuvent entendre ni celui qui les professe, ni » ceux à qui il les enseigne. » *Humanas et philoso- » phiæ rationes requirebant, et plus quæ intelligi, » quàm quæ dici possunt, efflagitabant ; dicentes qui- » dem verborum superfluam esse prolationem quam » intelligentia non sequeretur, nec credi posse aliquid » nisi primitus intellectum ; et ridiculosum esse aliquem » aliis prædicare quod nec ipse nec illi quos doceret » intellectu capere possint, Domino ipso arguente quod » cæci essent duces cæcorum.* » — Saint Bernard rap-

porte ces paroles dans son accusation (*Ab. op.* p.20). Ce peu de mots renferme une verte critique des théologiens de son temps, et montre avec quelle ardeur la jeunesse accueillit la voie de progrès qu'Abailard venait lui ouvrir. Mais un tel mouvement dans les esprits ne pouvait avoir lieu sans soulever des orages : aussi Abailard subira deux condamnations, l'une à Soissons, l'autre à Sens. Comme les deux conciles traitent du même sujet, nous généraliserons le fait, et nous examinerons les griefs principaux reprochés à notre théologien.

Les griefs généraux étaient la liberté de penser, et la hardiesse, de plus en plus rare alors, de l'appliquer à toutes les grandes questions religieuses. J'ai déjà cité quelques paroles de saint Bernard, et celui-ci les résume tous dans cette phrase que j'ai également rapportée : *Transgreditur fines quos posuerunt patres nostri.* C'est là son crime, c'est là ce qui pousse saint Bernard à écrire au pape Innocent II : « Abailard est un dragon qui dresse des » embûches en secret. Que dis-je? il ne craint plus » aujourd'hui de se montrer. Hé! plut à Dieu que » ses écrits fussent enfermés dans des coffres, au » lieu d'être débités dans les places publiques....?. » Ces fruits empestés de l'erreur, volent malheu- » reusement par le monde; ils ont passé d'un » peuple à un autre, de royaume en royaume. On » fabrique un autre évangile, on propose une foi » nouvelle aux nations, on bâtit sur un autre fon- » dement que celui qui a été posé..... » Je ne citerai

pas toutes les épithètes que la ferveur dictait à saint Bernard contre Abailard; mais j'ajouterai que s'il fut son principal adversaire, il ne fut pas le seul. Parmi les plus ardents, il faut encore citer Guillaume de Saint-Thierry. Celui-ci ayant eu occasion de lire le *Sic et non*, et le traité ayant pour titre *Nosce te ipsum*, prit aussitôt l'alarme, et écrivit à Geoffroi, évêque de Chartres, et à saint Bernard, sa fameuse lettre qui prépara le concile de Sens, et qui commence par ces mots : *Dico vobis, periculose siletis, tam vobis, quam Ecclesiæ Dei.* Ces titres seuls étaient pour saint Bernard des titres monstrueux annonçant un dogme monstrueux : « *Sunt* » *autem*, dit-il, *ut audio, adhuc alia ejus opuscula,* » *quorum nomina sunt :* Sic et non, scito te ipsum, » *et alia quædam de quibus timeo ne, sicut monstruosi* » *sunt nominis, sic etiam sint monstruosi dogmatis.* » Et ailleurs : *Legite si placet Librum quem dicit* Theo- » logiæ, *legite et alium quem dicunt* Sententiarum *ejus,* » *nec non et illum qui inscribitur* scito te ipsum, *et ani-* » *madvertite quantæ ibi silvescant segetes sacrilegiorum* » *et errorum... Leonem evasimus, sed incidimus in* » *Draconem* (litt.).

Il faut convenir que l'idée énoncée dans ce titre, *Sic et non*, annonçait un procédé qui n'était pas dans les habitudes des théologiens d'alors; c'était aller directement contre le principe de l'autorité. Je ne peux mieux faire, pour donner une idée de cet ouvrage, que de citer quelques lignes de M. Cousin. « Il conçut (Abailard) l'idée très-simple en

» elle-même, mais très-féconde, d'établir, sur tous » les points de quelque importance, le pour et le » contre, à l'aide de passages des saintes Ecritures » et des saints pères, qui semblent se combattre et » dire le oui et le non, le *Sic et non*. Au premier » coup-d'œil, c'est donc ici une simple complica- » tion d'autorités contraires; mais, en réalité, c'est » une construction de problèmes et d'antinomies » théologiques puissamment établies, qui condam- » nent l'esprit à un doute salutaire. » (Ouv. cité.)

Abailard lui-même, à la fin du prologue de son traité, déclare que son but a été de préparer l'esprit au doute, celui-ci étant la première clef de la sagesse. « *His autem prælibatis, placet, ut instituimus,* » *diversa sanctorum Patrum dicta colligere, quando* » *occurrerint memoriæ, aliquam ex dissonantia quam* » *habere videntur, quæstionem contrahentia, quæ tene-* » *res lectores ad maximum inquirendæ veritatis exerci-* » *tium provocent et acutiores ex inquisitione reddant.* » *Hæc quippe prima sapientiæ clavis definitur : assidua* » *scilicet seu frequens interrogatio; ad quam quidem* » *toto desiderio arripiendam philosophus ille omnium* » *perspicacissimus Aristoteles in prædicamento ad ali-* » *quid, studiosos adhortatur, dicens : Fortasse autem* » *difficile est de hujusmodi rebus confidentes declarare* » *ni pertractatæ sint sæpè. Dubitare autem de singulis* » *non erit inutile. Dubitando enim ad inquisitionem* » *venimus; inquirendo veritatem percipimus; juxta* » *quod et veritas ipsa :* Quærite, inquit, et invenietis, » pulsate et aperietur vobis. »

Dans ce court passage, il y a toute une méthode: le doute philosophique de Descartes n'est rien autre chose; et en joignant à cela le *Nosce te ipsum*, nous voyons notre philosophe conceptualiste embrasser toute la science, s'occupant de la métaphysique générale au point de vue religieux, et de la métaphysique particulière au point de vue humain; puis, étudiant l'homme psycologique et moral, et dans lequel, pour le dire en passant, il reconnaît une liberté raisonnable. Si l'on se rappelle maintenant les efforts tentés pour arrêter l'essor des libres penseurs, tels que J. Scot, Bérenger de Tours, Roscelin, on comprendra l'importance du rôle d'Abailard, son dévoûment et sa force, comme aussi l'énergie de la résistance qui parvient à renverser l'homme; mais inutilement, car l'œuvre restait debout, prête à féconder l'avenir. Quel spectacle, et quel moment solennel! D'un côté, tout ce que le catholicisme a de plus grand, de plus noble, de plus digne de respect; des hommes usés, pour la plupart, dans les veilles, les travaux et les luttes de la foi, animés d'un sentiment qui les exalte et les dévore; de l'autre, un homme, un seul, plus usé encore qu'eux tous, qui a vécu, lui aussi, dans les déserts, apôtre de la raison et martyr de sa cause. Cette cause, quelle est-elle? Celle de la nature humaine, des droits de tous. Mais quoi! ces hommes qui viennent l'accuser, auraient-ils tort, et lui seul raison? N'oublions pas que le christianisme avait développé au plus haut degré, dans

saint Bernard et ses plus fervents prosélytes, tout ce que l'homme a de sentiment, de chaleur, d'ardeur vertueuse et spontanée; mais ce développement immense, qui avait déjà enfanté tant de prodiges, ne pouvait se soutenir à cette hauteur, qu'au détriment d'autres éléments de la nature humaine. C'est pour combler ce vide qu'Abailard à son tour avait élevé la voix. Ne croyons pas pour cela qu'il refusait au sentiment ce qui est à lui; Abailard n'était pas irréligieux; ses ennemis ne lui ont jamais fait ce reproche : mais il ne pensait pas que le cœur dût tuer l'intelligence, et il voulait préserver celle-ci des écarts de l'imagination, cette fille du sentiment; il accordait à la raison son développement légal. Tel est aujourd'hui, pour quiconque veut la dégager de ses accessoires, le fonds de cette lutte si importante entre Abailard et ses adversaires au concile de Sens. C'était là, dis-je, toute la question; les accusateurs et juges d'Abailard étaient loin de s'en douter, tant ils agissaient avec sécurité de conscience, et tant ils étaient purs d'intention. Tout préoccupés de leur objet, ils ne croyaient pas manquer aux droits de la raison, alors même qu'ils voulaient la bâillonner, *os loquens talia fustibus tunderetur*. Mais l'homme incomplet est condamné à l'inconséquence, sa grandeur n'est que partielle, grandeur de ce monde, où rien n'est parfait; saint Bernard nous en est un frappant exemple. Dans Abailard c'est l'intelligence qu'il poursuit, c'est le

développement de la raison; et nous lisons dans ses œuvres, ces lignes remarquables sur l'intelligence : « *Verus intellectus certam habet non modo* » *veritatem, sed notitiam veritatis. Fides est voluntaria* » *quædam et certe prælibatio necdum propalatæ veri-* » *tatis.* — *Intellectus est rei cujuscumque invisibilis* » *certa et manifesta notitia.* — *Opinio est quasi pro* » *verbo habere aliquid quod falsum nescias. Ergo fides* » *ambiguum non habet, aut si habet fides non est, sed* » *opinio. Quid igitur distat ab intellectu? Nempe quod* » *et si non habet incertum, non magis quam intellectus,* » *habet tamen involucrum, quod non intellectus. Deni-* » *que quod intellexisti, non est de eo quod ultra quæras:* » *aut si est, non intellexisti. Nihil autem malimus scire* » *quam quæ fide jam scimus* (de Cons. *lib.* v. *cap.* III). » Il reproche à Abailard jusqu'au titre, monstrueux à ses yeux, de son traité, *Nosce te ipsum;* et il disait hautement, dans un sermon sur le cantique XXVI (p. 1400) : « *Volo proinde animam primo omnium* » *scire seipsam, quod id postulat ratio et utilitatis et* » *ordinis.* » Il lui reproche encore d'avoir défini la foi : l'*idée des choses qu'on ne voit pas;* c'était un des chefs d'accusation; et il disait, en son traité des erreurs d'Abailard : « *Fides non est æstimatio : sed* » *sperandarum substantia rerum, argumentum non ap-* » *parentium.* » Nous pourrions continuer long-temps la liste de ces inconséquences; mais je me contenterai de faire remarquer, en son lieu, l'erreur dans laquelle était saint Bernard au sujet du conceptualisme, et surtout du réalisme. Je montrerai

alors que saint Bernard, l'homme du catholicisme et des deux substances, était un zélé réaliste : dernière inconséquence, et qui couronne toutes les autres.

Quant aux points d'accusation, ils étaient nombreux et reproduits en partie du concile de Soissons. Le traité sur la Trinité était brûlé; mais il restait l'introduction à la théologie, la théologie chrétienne, et d'autres écrits que j'ai déjà cités. Les deux premiers furent spécialement l'objet des attaques de saint Bernard, d'après l'avis que lui avait donné Guillaume de Saint-Thierry, mort avant l'ouverture du concile.

Dans sa théologie chrétienne, Abailard ose regarder comme sainte la mort de Socrate, et le comparer aux martyrs chrétiens : c'était là une énormité qui, en 1040, devait soulever les défenseurs du dogme, et nous avouons que la hardiesse était grande; mais en cela, Abailard était conséquent avec sa manière de considérer la moralité humaine, car il était Pélagien; et dès-lors la grande question du péché originel, avec toutes ses conséquences, était en jeu : aussi saint Bernard, qui comprenait le danger, rassemble toutes les forces de son éloquence, et tonne contre son ennemi. C'est un des morceaux des plus véhéments du moine de Clairveaux; je le citerai pour donner une idée de sa manière et de sa méthode. Abailard avait dit que le démon n'était que le geolier, et non le maître du monde; et que, par conséquent,

la fin de l'Incarnation de J.-C. n'a pas été de délivrer les hommes de la servitude du démon, mais de les éclairer des lumières de sa sagesse, et de les réconcilier avec Dieu. Cette proposition était accompagnée de cette autre, *que nous ne sommes pas coupables du péché originel dans Adam.* (Voir, pour la doctrine d'Abailard, sur ce point, son introduction de l'épitre aux Romains.) Ces deux propositions font partie des points de l'accusation; on peut les voir dans saint Amboise, le P. Noël Alexandre, du Pin, Gervaise. Ecoutons maintenant saint Bernard : « Qu'y a-t-il dans ces paroles de plus intolérable, » du blasphème ou de l'arrogance? de plus digne » de damnation, de la témérité ou de l'impiété? » Ne serait-il pas plus juste de bâillonner une telle » bouche que de lui répondre par le raisonnement? » Ne provoque-t-il pas contre lui toutes les mains, » l'homme dont la main se lève contre tous? Tous, » nous dit-il, pensent ceci; et moi, je pense autre- » ment. Eh! qui es-tu donc? qu'apportes-tu de » préférable? quelle précieuse découverte as-tu » faite? quelle secrète révélation nous montres-tu » qui ait échappé aux saints, qui ait trompé les » anges? Cet homme va donc encore nous servir » une boisson inconnue, une nourriture long-temps » cachée : parle! dis-nous quelle est cette chose » que tu vois, et que personne avant toi n'a pu » voir? N'est-ce pas que le Fils de Dieu s'est fait » homme pour autre chose que la délivrance de » l'homme? Certes, cela n'a paru à personne, si ce

» n'est à toi. Où as-tu trouvé cela? dis-le. Ce n'est » pas le sage qui te l'a dit, ni le prophète, ni l'a- » pôtre, ni Dieu même, et c'est de Dieu que le » maître des nations tenait ce qu'il leur a transmis. » Notre maître à tous confesse que sa doctrine » vient d'ailleurs. « Je ne parle pas d'après moi, » nous dit-il. » Toi, au contraire, tu fais le maître; » tu nous donnes ce que tu n'as reçu de personne. » Celui-là ment, qui parle d'après lui : à toi donc, » à toi seul ce qui vient de toi : pour moi, je suis » les prophètes et les apôtres, j'obéis à l'Evangile, » mais non à l'Evangile selon Pierre. Tu nous fais » un cinquième Evangile dont l'Eglise ne veut pas. » Que nous dit la loi, que nous disent les prophètes, » les apôtres et leurs successeurs? sinon ce que tu » nies tout seul, savoir, que Dieu s'est fait homme » pour délivrer l'humanité. Eh bien! si un ange » venait du ciel pour nous dire le contraire, ana- » thème sur cet ange lui-même (*de error. Ab.* c. v.) » On le voit, toute la force de saint Bernard est dans la foi, sa méthode dans l'autorité. Mais qu'aurait dit saint Bernard deux siècles auparavant, lorsque des évêques condamnaient Goteskalc, au nom des mêmes autorités, parce qu'il soutenait cette cause que lui, saint Bernard, défend alors contre un autre Erigène? Faut-il s'étonner maintenant si cette foi dévorante, prête à crier anathème contre un ange du ciel, va poursuivre Abailard, qui, moins heureux, sent parfois, comme le Dante, s'éveiller le doute au bruit de sa raison?

Mais l'accusation la plus grave était celle qui portait sur l'interprétation de la Trinité. Le métaphysicien Abailard n'avait pas pu éviter la rencontre de ce mystère contre lequel tant de docteurs étaient déjà venus se heurter comme poussés par la nature des choses : en effet, la première application d'une doctrine ontologique, quelle qu'elle soit, *à un dogme religieux*, tombe nécessairement sur la Trinité; et de là ressort la solidarité de tous les grands systèmes philosophiques entre eux, et notamment au moyen âge, alors que les plus hautes intelligences viennent fléchir le genoux et avouer leur impuissance devant cette base mystérieuse du christianisme. L'explication qu'en donne Abailard montre l'intime rapport qu'il y a chez lui entre le théologien et le philosophe; et, par suite, l'énorme distance qui le sépare de Roscelin. Celui-ci n'admettait l'universel sous aucune forme, il ne reconnaît que l'individu, et même sans partie, par où il niait la Trinité deux fois pour une. Abailard, lui, ne repousse pas les parties, et il admet un universel, fond commun de toute existence, et c'est de cette donnée qu'il part pour expliquer la Trinité. Nous n'avons pas à entrer dans l'étude complète de cette question, notre devoir est de nous en tenir à ce qui concerne Abailard. Or, l'accusation, en général, était celle-ci : *Les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit ne conviennent pas proprement à Dieu : mais ils sont une description de la plénitude du souverain bien.* (Voyez du Pin.) Ap-

pliquant cette idée au Saint-Esprit, il disait : le *Saint-Esprit est l'âme du monde*, et ici, nous retrouvons son universel ; cette dernière proposition est celle qui lui a été le plus vivement reprochée. Et pourtant ce reproche, saint Bernard pouvait également l'adresser à saint Grégoire de Nazianze (*de spiritu sancto*), à saint Cyrille d'Alexandrie (*advers. Julian.*), à presque tous les premiers Pères de l'Eglise ; il aurait pu dire de chacun, ce qu'il disait d'Abailard : en s'efforçant de faire un chrétien de Platon, lui-même se montre païen « *dùm multum* » *sudat, quomodo Platonem faciat christianum, se* » *probat ethnicum.* » Mais au XIIe siècle, le temps n'était pas où cette grande pensée de l'unité, cette confraternité du sentiment religieux et philosophique dans la pensée humaine, montre, en se révélant, la chaîne immense et sacrée qui lie tous les âges et fait de l'humanité un seul homme qui apprend toujours, comme nous le dit Pascal.

Abailard est donc aux yeux de son adversaire un Arien, c'est-à-dire un Platonicien, l'arianisme n'étant que l'explication d'un dogme platonicien, mal compris selon moi ; mais si saint Bernard avait pris la peine de lire celui qu'il poursuivait, il aurait vu ce passage (*traité des divisions et des définitions*) : « *Sunt autem nonnulli catholicorum, qui* » *allegoriæ nimis adhærentes, Sanctæ-Trinitatis fidem* » *in hac consideratione Platoni conantur adscribere,* » *cum videlicet ex summo Deo quem Tagaton appel-* » *lant, Noi naturam intellexerunt quasi Filium ex Pa-*

» *tre genitum; ex Noi vero animam mundi esse quasi*
» *ex Filio spiritum sanctum procedere. Qui quidem*
» *spiritus, cum totus diffusus ubique omnia contineat,*
» *quorumdam tamen fidelium cordibus per inhabitan-*
» *tem gratiam sua largitur charismata, quæ verificare*
» *dicitur suscitando in eis virtutes, in quibusdam vero*
» *dona ipsius vacare videntur quæ sua digna habita-*
» *tione non invenit, cum tamen et ipsis præsentia ejus*
» *non desit, sed virtutum exercitium. Sed hæc quidem*
» *fides platonica ex eo erronea esse convincitur quod*
» *illam quam mundi animam vocat, non coæternam*
» *Deo, sed a Deo, more creaturarum, originem habere*
» *concedit. Spiritus enim sanctus ita in perfectione di-*
» *vinæ Trinitatis consistit, ut tam Patri quam Filio*
» *consubstantialis et coæqualis et coæternus esse a nullo*
» *fidelium dubitetur; unde nullo modo tenori catholicæ*
» *fidei adscribendum est quod de anima mundi, Platoni*
» *visum est constare.* »

« C'est, dit M. Cousin, un désaveu indirect très-
» positif, et saint Bernard lui-même aurait dû
» s'en tenir pour satisfait. » Nous pensons comme M. Cousin sur ce dernier point; cependant il ne faut pas regarder ce passage comme une réfutation que fait Abailard de sa propre doctrine sur la Trinité; un peu d'attention suffit, au contraire, pour voir, à n'en pas douter, que tout ce qu'il dit ici ne tombe que sur la théorie platonicienne donnée par Bernard de Chartres, ou plutôt sur le sens que lui, Abailard, donnait à cette théorie. Rappelons-nous, en effet, le dilemme qu'il fait contre

l'idée platonicienne, *quidquid est aut genitum est aut ingenitum;* nous avons vu qu'il regardait les idées comme des êtres éternels comme Dieu, et distincts de lui, ou comme créés : or, c'est pour repousser toute responsabilité avec ces deux hypothèses du réalisme et surtout la dernière, qu'il a écrit le morceau que nous venons de voir; car la dernière hypothèse fait des secondes personnes de la Trinité des créatures : c'est être précisement dans la doctrine arienne, et c'est elle qu'il repousse. En un mot, ce n'est pas sa doctrine qu'il réfute, c'est la fausse interprétation qu'on veut en donner. On ne le comprenait pas, et cela est si vrai qu'après avoir été accusé d'arianisme, il le fut de sabellianisme, et cependant il y a loin de l'une à l'autre de ces deux interprétations de la Trinité. La dernière est tout-à-fait dans le sens du nominalisme, et Othon de Freisingen, qui interprète aussi la doctrine d'Abailard sur la Trinité, ne voyait en lui qu'un pur nominaliste. La formule la plus exacte de sa doctrine sur la Trinité est fidèlement énoncée dans cette phrase de son disciple, Pierre Lombard, qui disait en parlant de la Trinité : *Unam rem immensam, infinitam, summè perfectam, quæ est Pater, Filius et Spiritus sanctus.* Rien ne rend plus exactement la pensée d'Abailard que ce peu mots, sa métaphysique est là toute entière.

Dans ce rapide coup-d'œil, jeté sur Abailard, comme théologien, je ne peux pas avoir d'autre but que d'indiquer les traits généraux de sa pen-

sée sur le dogme, et d'en saisir les rapports avec sa philosophie; je n'irai donc pas plus loin dans les détails; et pour résumer en deux mots ce qui précède sur ce sujet, je dirai que nous voyons dans Abailard un apôtre de la raison autant que de la foi, car il s'est toujours cru dans l'orthodoxie. S'il y a dissentiment entre lui et ses adversaires, c'est qu'il n'admet pas les impitoyables corollaires qu'ils tirent de leur sentiment religieux. Abailard cherche à réhabiliter l'homme, à le compléter, il le veut libre et intelligent en même temps que religieux; il ne prononce pas anathème sur la chair, et il repousse du front de l'humanité ces terribles stigmates du coupable, imposés à tous les descendants du premier homme. Qu'on ne s'y trompe pas, sa lutte contre saint Bernard est une lutte d'agression; saint Bernard si grand et si puissant, saint Bernard qui l'attaque, est déjà lui-même sur la défensive ; il le sent, il le voit avec effroi : de là ces efforts, ces luttes gigantesques qui impriment au moyen âge un caractère si grave, si imposant et en même temps si dramatique.

Je ne dirai rien du concile de Soissons, et je regarde la peinture qu'en fait Bérenger de Poitiers comme exagérée, du moins s'il y eut des excès de la nature de ceux dont il parle, il est à croire que saint Bernard n'y prit aucune part; mais un fait incontestable, c'est qu'Abailard fut condamné sans avoir été entendu. On a dit à cela, qu'ayant lui-même provoqué son adversaire, il avait ensuite

refusé de parler; il importe de rétablir les faits dans toute leur vérité.

Vingt ans s'étaient passés depuis le concile de Soissons, et depuis lors Abailard n'avait pas été poursuivi, bien qu'il eût continué à professer les mêmes doctrines; dans ces vingt dernières années, sa gloire était montée au plus haut point. De son illustre école, dont parlent tous les contemporains, étaient sortis un pape, des cardinaux, des évêques et tous les plus grands docteurs du siècle, quand son *introduction à la théologie* tomba entre les mains de Guillaume de Saint-Thierry. On sait ce que fit ce dernier. Saint Bernard aussitôt prend feu, il écrit au pape, aux cardinaux, il dépeint Abailard comme un homme abominable, dont la corruption s'étend jusqu'à faire perdre la foi aux simples, les bonnes mœurs aux fidèles, la chasteté au corps de l'église. Il le compare au démon tentateur, le traite de Pélagien, d'Arien, de Nestorien ; il le traite de dragon infernal, de persécuteur de la foi, de précurseur de l'antechrist.... On peut lire les lettres de saint Bernard à ce sujet, on verra que je n'avance rien qui ne soit exact. Non seulement il écrivait, mais il envoyait un affidé. « *Quod melius Nicolaus iste meus imo et vester* » *viva refert voce.* » Que fait Abailard ? Il demande des juges, il cite son accusateur devant eux, et il se présente au combat. Mais que trouve-t-il ? Pas même des accusateurs ; il trouve des hommes qui l'ont condamné par avance, et qui ne veulent

de lui qu'une rétraction pure et simple. Il eut même à craindre pour ses jours, comme à Soissons, car Othon de Freisingen nous dit (de Gestis Frider. lib. I. cap. XLVIII), en parlant d'Abailard : « *Dum* » *de sua fide discuteretur, seditionem populi timens,* » *apostolicæ sedis præsentiam appellavit.* » En voyant de pareilles dispositions à son égard, il en appelle au Saint Siège et se retire, mais c'était en vain; avant même l'ouverture des débats, sa condamnation était envoyée à la signature du pape. En veut-on la preuve? la voici, elle est sans réplique : Abailard n'avait pas encore eu le temps de quitter la France pour son voyage de Rome, que déjà arrive la réponse du pape à l'envoi que lui avaient fait saint Bernard et les principaux prélats du concile; voici la fin de cette lettre qui levera tous les doutes : « *Dolemus autem quoniam, sicut litterarum vestrarum inspectione, et missis a vestra fraternitate nobis errorem capitalem cognovimus, in novissimis diebus, quando instant periculosa tempora : in Petri Abailardi perviciosa doctrina, et prædictorum hæreses, et alia perversa dogmata catholicæ fidei obvientia pullulare cœperunt..... communicato fratrum nostrorum episcoporum et cardinalium consilio destinata nobis a vestra discretione capitula, et universa ipsius Petri perversa dogmata sanctorum canonum auctoritate, cum suo auctore damnavimus, eique tanquam hæretico perpetuum silentium imposuimus. Universos quoque erroris sui sectatores et defensores a fidelium consortio sequestrandos, excommunicationis*

» *que vinculo innodandos esse censemus. Datum Late-*
» *rani, 17 Kalend. augusti.* »

Est-il question ici de la défense d'Abailard, ou de son refus de parler, ou de son appel au pape? Nullement, saint Bernard a écrit au pape qu'Abailard est coupable, et le pape a condamné Abailard; une autre lettre signée du 18 des Kalendes, et dont j'ai cité un fragment, nous montre le maître et le disciple, Arnaud de Brescia, condamnés à la même peine. Il ne faut donc pas reprocher à Abailard sa conduite comme un manque de courage, et d'ailleurs en eût-il manqué en cette circonstance, je ne sais si l'on pourrait lui en faire un crime.

Il avait alors 61 ans, et certes il avait subi assez d'épreuves pour n'être plus cet Abailard jeune et audacieux d'autre fois. Faudrait-il s'étonner que les traverses de toute nature qu'il avait essuyées, eussent diminué sa force d'âme, en même temps qu'elles avaient courbé son corps, alors débile et voûté. Ce n'était pas une de ces natures sèches comme Roscelin, mais une âme tendre, et qui bien des fois s'était livrée au désespoir : sur de pareilles âmes le malheur a de la prise. D'ailleurs il savait ce que c'était qu'un concile, lui qui, à Sens, avait répandu des larmes si amères, en brûlant son traité de la Trinité. La réflexion l'avait mûri, et peut-être après le premier moment passé d'une irritation légitime, a-t-il senti qu'une nouvelle discussion sur ces matières ne pouvait être avanta-

geuse pour lui : il y a des faits que le temps seul peut faire accepter. Protester au nom de ce qu'on croit la vérité, et laisser passer la justice du jour, est bien souvent tout ce que peut faire un homme; c'est ce que fit alors Abailard. Nous avons encore de lui une courte profession de foi qu'il adressa à son Héloïse, et qui commence ainsi : « *Soror mea* » *Heloisa, quondam mihi in sæculo cara, nunc in* » *Christo carissima, odiosum me mundo reddidit lo-* » *gica. Aiunt enim perversi pervertentes, quorum sa-* » *pientia est in perditione, me in logicâ præstantissi-* » *mum esse, sed in Paulo non mediocriter claudicare.* » Quelle tristesse amère dans ce peu de lignes, comme il comprend bien la cause de cette nouvelle tourmente! C'est parce qu'il a fait usage de sa raison, qu'il a osé mettre celle-ci à côté de l'autorité qu'il est odieux au monde. A la fin cependant, il reprend courage, et persuadé qu'il n'est pas moins orthodoxe que ceux qui le poursuivent, il » s'écrie : *Hæc itaque est fides in quâ sedeo, ex qua* » *spei contraho firmitatem. In hac locatus salubriter,* » *latratus seyllæ non timeo, vertiginem Charybdis re-* » *deo mortiferos syrenum modulos non horresco. Si ir-* » *ruat turbo, non quatior. Si venti perflent, non mo-* » *veor. Fundatus enim sum suprâ firmam Petram.* » Ainsi, en se retirant, il cédait devant la force, mais il gardait sa conviction.

Du reste, en cherchant à justifier Abailard en cette circonstance et dans plusieurs autres, je n'ai jamais eu la pensée qu'il fût un homme parfait,

philosophe et théologien sans reproche; qu'on lise l'histoire de ses malheurs, on le verra s'accusant lui-même. Cette lettre est une véritable confession dans laquelle l'auteur ne s'épargne pas. J'ajouterai pour mon compte que, comme philosophe, la nécessité de combattre les systèmes opposés, et de défendre le sien, l'a entraîné parfois à des subtilités; qu'il n'a pas toujours été juste envers son maître Guillaume de Champeaux, et qu'enfin la doctrine du conceptualisme, dont les véritables caractères sont ceux que j'ai montrés, n'a pas toujours été exposée avec assez de clarté et de méthode. Quant au théologien, son plus grand crime, aux yeux de ses adversaires, fut son audace, et la franchise quelquefois hautaine avec laquelle il repoussait ce qui répugnait à sa raison.

Je m'arrête ici dans ces études sur Abailard, qui ne sont pour ainsi dire que l'indication de ce qu'il conviendrait de faire sur un sujet aussi important; c'était d'abord mon intention, mais j'ai dû bientôt y renoncer, en voyant quelle disproportion il y aurait entre cette partie et le reste de ces études. Je me suis donc condamné, bien à regret, à ne tracer que les traits généraux de cette grande et belle figure; j'ai l'espoir de ne m'être pas trompé en cherchant à la faire connaître : aussi, sans revenir sur des énoncés plusieurs fois répétés, je termine par quelques réflexions générales.

Le trait le plus généralement saisi du caractère

d'Abailard, et qui est comme populaire, tant il est communément reproduit, est celui de libre penseur. Cependant, pour apprécier avec sincérité l'action d'Abailard sur le développement de la pensée humaine, il ne faut pas, à l'exemple de plusieurs, l'exagérer ou la voir là ou elle n'est pas. Le moyen âge, à son entrée dans l'histoire, tient un langage qui témoigne à la fois du passé et de l'avenir de l'humanité : avant Abailard, la philosophie avait son J. Scot, son Roscelin, son Guillaume de Champeaux; la théologie, le même J. Scot et Hincmar, et Bérenger de Tours; et cela ne doit pas nous surprendre, car, encore une fois, la liberté de penser n'est jamais entièrement éteinte dans l'homme, parce que la raison ne périt jamais entièrement dans l'être qui pense. Or, quel est le terrain de la raison humaine? C'est la liberté, c'est là qu'elle se déploie, à ses risques et périls il est vrai, mais c'est là seulement qu'elle peut se déployer. Sans liberté, l'homme n'a pas besoin de raison, et sans raison, que ferait-il de sa liberté? J'énonce une proposition incontestable, et qui nous explique les différentes époques de l'histoire. Car là où domine le principe de l'autorité, là se rétrécit le champ de la liberté et de la raison, en même temps que deviennent plus dangereux, pour leur auteur, les efforts tentés pour rompre la chaîne et rentrer dans l'espace. Des essais de cette nature ont toujours lieu, plus ou moins ouvertement, et ce que nous avons lu de

l'histoire de la philosophie au moyen âge, pendant les deux premières époques, nous montre qu'il y eut alors des hommes qui ne craignaient pas de parler haut. Nous ne dirons donc pas qu'Abailard est le premier, en ces temps, qui ait osé parler avec liberté, et qui ait essayé de rendre à la raison sa part d'action dans la vie sociale, la voix des libres penseurs est continue, et l'hymne de la liberté est un hymne éternel; mais nous distinguerons la troisième époque, ouverte par Abailard, des deux précédentes. J'ai déjà dit que celle-là était l'époque des questions secondaires, c'est aussi celle du triomphe du principe de l'autorité : le sort d'Abailard en est une preuve, et nous en aurons encore d'autres. Demandons-nous donc si, au moment où parut l'adversaire de saint Bernard, il était sûr et facile de penser librement et tout haut, s'il y avait beaucoup d'esprits qui pussent alors faire ce qu'il faisait, qui eussent assez de courage pour oser jouer son rôle. Or, il est certain qu'ici Abailard est seul, qu'il sort de la foule, et qu'il est supérieur à tout son siècle. La voie des honneurs lui était ouverte, il n'a pas voulu la suivre; le danger était devant lui, il y est entré; sa vie entière ne fut qu'un long combat, une protestation obstinée en faveur de l'indépendance de la pensée.

En montrant ce qu'il a été, je ne crois pas avoir besoin de dire que je n'ai jamais eu la pensée d'attaquer ceux qui lui étaient opposés; dans

la première partie de ces études, j'ai posé les principes d'après lesquels j'entendais juger Abailard et ses adversaires. Saint Bernard est l'homme du sentiment, de l'amour divin; à mes yeux, il est plutôt poëte que théologien, et l'amour porté sur les ailes de l'imagination l'a égaré. Il a fait un abus de la tendance du christianisme vers l'idéal, en donnant tout à l'amour. Rien n'est plus beau, plus saint que celui-ci, allié à la liberté; l'être raisonnable peut aimer ce qu'il peut comprendre, désirer et mériter; l'amour devient dès lors un principe d'action, un stimulant qui double les forces de l'homme, soutient sa raison souvent chancelante, et ouvre à la liberté le vaste champ de l'idéal, qui n'est autre que celui de l'infini. Mais sans intelligence et liberté, que serait-il? Le nuage peut-il aimer la route que lui imposent les vents? Réduit dans l'être-animal, à sa forme la plus brutale et qui n'est du véritable amour que l'indice le plus grossier, il ne serait qu'un instinct. A côté du sentiment, il y a donc l'intelligence et la liberté, de même que parmi les principes d'actions, il y a le motif moral au-dessus des autres principes : or, la raison sans la liberté est inutile et impossible; sans ces deux premières, l'amour véritable, ou le sentiment, est un non sens.

Le vrai, comme je l'ai déjà dit, est dans l'harmonie de ces trois éléments de notre nature; mais cette harmonie était alors presque impossible, et semblait une anomalie chez ceux en qui elle exis-

tait. Il ne faut donc voir entre Abailard et ses adversaires, qu'un développement différent de la nature humaine, lequel avait sa raison dans l'époque; tous donc doivent être jugés avec impartialité et respect, parce que chez tous il y avait sincérité et conviction. Aussi, je pense que c'est à tort que plusieurs historiens ont reproché à saint Bernard son animosité contre Abailard; on lui a reproché surtout d'avoir réuni deux noms qui ne devaient pas l'être, et de n'avoir mis Arnaud de Brescia à côté d'Abailard que pour animer davantage Innocent II contre le dernier. Considérée relativement, la conduite de saint Bernard est sans reproche : ce qu'il voulait avant tout et par dessus tout, c'était le triomphe de sa cause dans toutes ses conséquences; or, il avait, je le répète, un pressentiment de l'avenir, sa vie inquiète et militante en est une preuve; il comprenait bien que tout se lie dans la vie de l'humanité, que le libre exercice de la pensée entraîne tôt ou tard à l'action, que l'idée se fait chair, et comment l'aurait-il ignoré quand Arnaud de Brescia en donnait un si éclatant exemple en Italie? Il avait été disciple d'Abailard, il avait sondé avec lui les profondeurs de la pensée; aux yeux de saint Bernard, ces deux hommes étaient donc solidaires et coupables au même chef; l'écuyer de Goliath portait les armes que lui avait données son maître, et en faisait l'essai. Sur ce point, comme sur d'autres, saint Bernard est donc à l'abri de tous reproches.

Sans doute, à le juger absolument, et selon les règles éternelles de l'idéal du juste, en face de l'humanité entière et de tous ses droits, on pourra se montrer plus sévère, comme cela arriverait envers tout homme; mais relativement et en faisant la part de son époque, car la plus belle âme est encore de son temps, en voyant le développement du sentiment en lui, en considérant saint Bernard dans ses efforts, ses travaux, ses vertus austères, ses abnégations de toute nature; dans cette lutte acharnée de l'esprit contre la chair qu'il voudrait anéantir; à voir ce chrétien stoïque, si supérieur aux stoïques des anciens temps, on ne peut sentir pour lui qu'admiration et respect. Lui aussi est une synthèse comme Abailard en est une autre : mais saint Bernard est plus fort, parce qu'il est plus exclusif et plus concentré dans le présent; plus entraînant, parce qu'il agit plus sur le sentiment et l'imagination : c'est le catholicisme dans tout l'éclat et la vigueur de son esprit chaleureux et ascétique. Abailard n'a pas d'abord, comme lui, la sympathie des masses, parce que les masses sentent vivement et ne raisonnent guère, et Abailard s'adresse à l'intelligence; c'est une imposante figure, mais encore un peu dans l'ombre et destinée à grandir comme la cause qu'elle représente. Par cela même qu'il est plus complet, plus large, qu'il répond à plus d'éléments de la nature humaine et de la société, il est moins en relief, moins éclatant, et sa voix,

trop sonore pour l'enceinte catholique, semble s'affaiblir en s'étendant. Un degré de moins, peut-être, et il était l'homme le plus heureux, je veux dire le plus admiré de son temps; mais ce rôle était réservé à son rival. Abailard, en se mettant au service de son époque, lui était supérieur; le moine de Clairvaux en était au contraire l'expression la plus exacte, le type : exaltation religieuse, croyance absolue et intraitable, imagination ardente, mysticité, tels sont les caractères de l'époque, tels sont ceux de saint Bernard. Abailard, moins dominé par tout ce côté du catholicisme, voulut pratiquer l'examen dans les matières qui sont le fondement et l'objet de la pensée humaine, et poursuivre, dans le monde nouveau, ce travail qui substitue la conviction à la foi. Saint Bernard, assez fervent pour croire, assez puissant pour allumer dans les cœurs le feu qui le brûle, et soulever les masses, voudrait arrêter le monde et l'immobiliser : s'il pressent l'avenir, c'est pour le craindre; jamais l'idée de progrès n'a lui dans son esprit. Abailard est un de ceux, au contraire, qui ont marché à sa lueur : aussi fut-il malheureux, poursuivi, persécuté; mais son nom brille parmi les grands noms, et il appartient à l'humanité tout entière.

Le conceptualisme ne mourut pas avec Abailard, et il nous sera facile de démontrer que le prétendu triomphe du réalisme ne fut que le sien; un réalisme complet et avoué, devenait de plus

en plus impossible, et il serait presque rigoureux de dire que saint Bernard est le dernier sur la liste. A l'avenir, nous rencontrerons encore du réalisme, mais à la façon d'Abailard, et dans lequel Guillaume de Champeaux dominera plus ou moins. Du reste, nous savons déjà que nous ne devons pas nous attendre à voir, dans le cours de cette époque, de ces grands et imposants systèmes que nous avons vus précédemment ; à l'exception d'un seul, le plus négligé jusqu'à présent et auquel je m'arrêterai comme il convient de le faire, nous ne trouverons que des théories particulières, théories subtiles et faites souvent pour décourager l'historien le plus résolu. La philosophie s'efface quelque peu ; s'impreignant à la fois de théologie et d'une érudition immense, mais peu réfléchie, reproduisant Aristote mal connu, et s'inquiétant peu des contradictions sans nombre qui lui échappent. La plupart des docteurs de cet âge, disent *oui* comme théologiens, et *non* comme philosophes, et l'esprit se trouve comme balloté dans un pyrronisme continuel. Car, remarquons dès maintenant qu'à force de subtiliser, on en était venu à la sophistique la plus impertinente sur toute chose ; j'en fournirai un exemple qui était de règle générale, laquelle avait été établie en faveur d'Aristote. D'ailleurs, on peut voir à ce sujet ce que dit Ariaga dans sa philosophie et sa théologie, pour défendre le principe de contradiction contre les atteintes que lui portait souvent la scolastique.

La principale cause de cette fausse route était la gêne qu'éprouvait le libre développement de la pensée, et sous ce rapport, cette époque est une véritable époque de décadence pour la philosophie dans le moyen âge; Abailard en est le premier exemple, et il n'était pas encore mort, que déjà commençait à se réaliser sa prédiction sur Gilbert de la Porée.

Celui-ci, contemporain d'Abailard, fut peut-être son disciple, car nous voyons qu'il marcha sur ses traces et qu'il fut poursuivi des mêmes accusations. Ce n'est pas qu'il ait écrit beaucoup, mais étant évêque (de Poitiers), il eut plusieurs fois occasion d'exposer son interprétation du dogme; d'ailleurs, il était fort habile dialecticien, comme nous l'apprend Gauthier de Saint-Victor, qui le met, pour cette raison, au nombre des quatre labyrinthes; Godefroi, aussi de Saint-Victor, lui reproche également d'avoir augmenté le nombre des catégories d'Aristote, dans son traité des *six principes*. Ce traité est une espèce de commentaire fort obscur sur le sujet important dont s'occupe Aristote, et c'est bien moins l'exécution que l'intention de Gilbert qu'il faut voir ici. Il semble que, réaliste comme Abailard, il ait voulu comme lui chercher la part de la logique et de la métaphysique; à voir ses tâtonnemeuts, il semble qu'il ait cherché à refaire le travail d'Aristote sur les lois de la pensée, et que ce que de profonds penseurs de nos jours, tels que Kant, en Allemagne, et

M. Cousin en France, ont fait, Gilbert ait voulu le faire ; c'est par là que vaut son œuvre, si je ne me trompe. J'ai dit qu'il était réaliste, et le même Godefroi, dans son *Fons philosophiæ*, le regarde comme chef de l'une des branches du réalisme ; d'ailleurs, tous ses écrits le prouvent : il commenta le livre *de causis*, livre dont je parlerai plus loin, et, à ce qu'il paraît, un ouvrage du Pseudo-Denys ; mais il était réaliste à la manière d'Abailard, et c'est ce qui lui valut les attaques de saint Bernard. En effet, Gilbert de la Porée, en parlant de la Trinité, avait distingué des personnes divines, les attributs divins, à savoir : la puissance, la sagesse, la bonté ; en un mot, il n'admettait pas la réalité substantielle des attributs, comme le faisait saint Anselme. Mais, qu'est-ce qu'un tel réalisme, sinon le conceptualisme ? Saint Bernard le comprit, et il se vit obligé de poursuivre sur Gilbert, l'œuvre commencée contre Abailard. Mais ici une différence se fait sentir : Innocent était mort, et Eugène, qui n'était pas, comme son prédécesseur, l'obligé de saint Bernard, fut moins facile ; le débat eut lieu devant lui, pendant un voyage qu'il fit en France ; Gilbert se défendit, et saint Bernard fut obligé d'entrer sur le terrain de la philosophie. A cette distinction que faisait Gilbert entre l'attribut et l'être, que répond saint Bernard ? « *Recedant*, s'écriait-il, *a nobis novelli, » non dialectici, sed hæretici, qui magnitudinem quâ » magnus est Deus, et item bonitatem quâ bonus ; sed*

» *et sapientiam quâ justus, postremo divinitatem quâ* » *Deus est, Deum non esse impiissime disputant.* Ecri- » vez donc maintenant, reprend Gilbert, que la » divinité est la même chose que Dieu. Oui, qu'on » l'écrive avec une plume de feu, avec un poinçon » d'airain » réplique saint Bernard, et il ajoute : « *Si quid de Deo proprie dici posset, rectius con-* » *gruentiusque dicetur Deus est magnitudo, bonitas,* » *justitia, sapientia, quàm Deus est magnus, bonus,* » *justus aut sapiens.* » Voilà donc saint Bernard qui, pour ne pas faire une distinction qui n'attaquait en rien la pureté du dogme, se déclare, à son insu, sans doute, réaliste non pas seulement comme saint Anselme, mais comme J. Scot. En effet, qu'on lise la théorie des causes, telle que J. Scot l'a donnée, d'après les écrits du Pseudo-Denys, et l'on y trouvera tous ces énoncés de saint Bernard. J'en ai cité quelque chose au chapitre d'Erigène. Certes, on comprend ses hésitations, lorsqu'Abailard l'appela à prouver et à justifier ses accusations; cela nous explique aussi les formes de la procédure. Qu'aurait-il répondu à ces argumentations sous lesquelles avait succombé Guillaume de Champeaux lui-même? Je pourrais m'en tenir là, mais le sujet est trop important pour ne pas rendre plus évident encore ce réalisme exagéré de saint Bernard. « *Non est sua magnitudo* » *anima. Nam et si anima non invenitur absque ma-* » *gnitudine suâ, ipsa tamen et extra animam reperi-* » *tur.* » Citons encore : « *Non sua magnitudo anima,*

» *non magis quam sua nigredo corvus, quam suus* » *candor nix, quam sua risibilitas et aut rationalitas* » *homo : cum tamen nec corvum sine nigredine, nec* » *sine candore nivem, nec hominem qui non risibilis* » *sit et rationalis unquam reperias, ita et anima et* » *animæ magnitudo, etsi inseparabiles, diversæ tamen* » *ab invicem sunt. Quo modo non diversæ cum hæc in* » *subjecto, illa subjectum et substantia sit?* » Si l'on avait montré à saint Bernard que la base métaphysique du système qu'il soutenait et qu'il voulait graver avec un poinçon d'airain, était la négation du christianisme, qu'aurait-il dit? Si on lui avait montré qu'en poursuivant Abailard et les siens, il poursuivait les seuls hommes qui, en apparence au moins, eussent une métaphysique en harmonie avec le christianisme, il aurait sans doute été fort surpris, mais peut-être n'aurait-il pas voulu le croire.

Après de longs débats, Gilbert de la Porée fut condamné, au grand mécontentement des prélats italiens, s'il faut en croire Otton de Freisingen; il le fut également sur un autre chef d'accusation qu'il partageait encore avec Abailard : comme lui, en effet, il semblait pencher vers le nestorianisme, et, malgré ses explications, il fut obligé de se rétracter.

Je ne terminerai pas ce chapitre sans dire aussi quelques mots sur Pierre Lombard, autre disciple d'Abailard, et qui fut évêque de Paris de 1159-1160. Esprit droit, mais timide, et surtout inti-

midé par tout ce qu'il voyait, animé d'ailleurs des intentions les plus orthodoxes, il entreprit de mettre un terme aux discussions dans lesquelles on faisait entrer les matières théologiques. De là, son traité des sentences, *Petri Lombardi sententiarum Libri IV*. Dans ce livre sont réunis tous les principaux passages des Pères sur les points fondamentaux du dogme, c'est le cadre de l'autorité; Pierre Lombard s'imaginait que lorsqu'une discussion serait sur le point d'avoir lieu, il suffirait d'ouvrir son manuel à l'article en question, et que tout serait dit : il arriva précisément tout le contraire. Les docteurs, qui avaient besoin de compulser les Pères, pour trouver matière à leurs gloses, furent heureux d'avoir sous la main une table méthodiquement rédigée, et faite en quelque sorte pour faciliter la dispute; aussi le nombre des commentaires sur le maître de sentences est immense. Pierre ne s'est pas toujours contenté de rapporter les passages qui faisaient autorité, il a cherché parfois à établir une sorte d'harmonie entre ceux qui ne paraissaient pas d'accord soit entre eux, soit avec le raisonnement; on voit que son désir était de faire un tout complet, et d'imprimer à son œuvre le cachet de l'unité : mais c'était là une œuvre au-dessus de ses forces, et surtout de son courage. Pour donner une idée de sa manière, je citerai quelque chose de lui sur la prescience et la prédestination, deux points inséparables, et objet d'une discussion continue.

« La prescience de Dieu peut se prendre en » deux sortes, ou pour la simple connaissance des » choses à venir, ou pour la détermination de ces » mêmes choses. Dans le premier sens, elle n'est » point cause des événements futurs, et cependant » elle les embrasse tous, bons ou mauvais; au lieu » que, prise dans le second sens, elle ne s'étend » qu'à ceux du premier genre, et les connaît en les » déterminant. La différence de la réprobation et » de la prédestination consiste en ce que, par celle-» ci, Dieu prévoit ce qu'il doit faire dans les élus; » et par l'autre, il connaît les maux que feront les » réprouvés, et dont il n'est pas l'auteur. »

La prédestination avait alors, comme toujours, des adversaires qui prétendaient qu'elle nécessitait les actions des hommes : ce qui est impossible maintenant, l'a été de toute éternité; or, il est maintenant impossible qu'un prédestiné ne soit pas sauvé; donc, il est de nécessité absolue qu'il soit sauvé. Telle est la substance des raisonnements de Pierre Lombard. Voici sa réponse : « Pour ré-» soudre cette difficulté, j'aimerais mieux entendre » les autres que de parler moi-même. » Il lui arrive souvent de faire cette réflexion. Cependant, après avoir montré que la même objection peut se faire contre la prescience, il répond par le fameux *distinguo* si commode et si usité dans l'école. « Celui qui est prédestiné ne peut être en même » temps non prédestiné; c'est-à-dire que la prédes-» tination et la réprobation ne peuvent jamais tom-

» ber sur le même sujet. On l'accorde, mais on nie » que Dieu, de tout temps, n'ait pu s'abstenir de » prédestiner celui qu'il a prédestiné réellement ; » et comme sa puissance est toujours la même, il » est encore vrai présentement qu'il peut n'avoir » pas formé cette prédestination. »

Nous trouvons ici la distinction du sens divisé et du sens composé : ce que l'auteur rend par les termes *conjunctim et divisim.* (Voyez hist. littér., tom. XIII.)

Il avait cependant du libre-arbitre une notion assez juste, comme nous le voyons par ces mots : « *Si diligenter inspiciatur, librum videtur dici arbi-* » *trium, quia sine coactione et necessitate valet appetere* » *vel eligere quod ex ratione decreverit.* » On reconnaît ici l'homme qui avait entendu Abailard. Il se montra encore plus son disciple dans la distinction qu'il fait entre le verbe divin et Jésus-Christ, considéré comme homme, doctrine du reste, qui alors était universellement adoptée dans les écoles de Paris, de Reims et de Sens; nouvelle preuve de l'influence d'Abailard.

Malgré toute la réserve que Pierre Lombard apporte dans ses énoncés et dans ses timides réflexions, il ne peut échapper à l'accusation d'hérésie, tant il était difficile alors de marcher sans danger sur le terrain de la théologie. Pierre était mort; mais son livre fut jugé, et peu s'en fallut qu'il ne fût condamné au feu. A ce sujet on a confondu le livre des sentences avec le *sic et non*

d'Abailard, et nous lisons dans Joly (traité des restitutions des grands) : « Les ennemis d'Abailard, » jaloux de sa réputation, en firent tellement ac- » croire au bon saint Bernard, lequel y procédait » de bonne foi, qu'il se trouve que le livre des » sentences fut condamné au feu sous le nom d'A- » bailard, comme en étant l'auteur, quoiqu'il fût » de Pierre Lombard, évêque de Paris ; ouvrage » néanmoins que l'on sait être canonisé de la Sor- » bonne, et sur lequel est fondée toute la théologie » scolastique. » Une simple réflexion suffisait pour réfuter toutes les erreurs débitées sur ce fait : il est impossible que saint Bernard, mort avant Pierre Lombard (1153), ait fait condamner le livre de ce dernier, puisque ce livre ne fut jugé qu'après la mort de son auteur (1164).

Si nous en croyons Mathias, en son théâtre historique (vie de Lothaire), Pierre Lombard fut le premier revêtu du titre de docteur en théologie (voir Bayle, dict. hist. art Irnerius) ; ce qui est vrai, c'est qu'un des reproches faits à Abailard était qu'il professait la théologie sans titre.

Je ne m'arrêterai pas sur Jean de Salisbury (ou Sarrisbury), qui fut aussi un disciple d'Abailard ; c'est un historien utile, et M. De Gérando a eu raison de dire qu'il faut le lire si l'on veut avoir une idée de la philosophie au douzième siècle. Trois de ses ouvrages sont surtout précieux, savoir : le *Policraticus*, le *Metalogicus*, et le *recueil de ses lettres*, que Jourdain appelle le *Thesaurus*

epistolicus. Le premier est une sorte de traité de morale et de politique; le second a pour objet principal la défense d'une dialectique sage et fondée sur la raison, contre les *Cornificiens*, secte de clabaudeurs et de *vendeurs de mots*, comme il les appelle; les lettres renferment quelques détails utiles pour l'histoire du temps. Le caractère général de son esprit est un criticisme qui penche volontiers vers le scepticisme; on a vu en lui un nominaliste, et son *métalogicus* nous montre un réalisme : il n'y a là aucune contradiction, car il était disciple d'Abailard, et le conceptualisme résultait pour lui de ses antécédents.

Il est encore quelques hommes de ces temps que je citerai plus à propos ailleurs; je rappelle encore que je m'en tiens aux sommités tant pour les hommes que pour les doctrines.

CHAPITRE XII.

SUITE DE LA TROISIÈME ÉPOQUE.

PANTHÉISME.

Je ne crois pas pouvoir intituler autrement le chapitre qu'on va lire, et l'on verra, d'ailleurs, que ce titre lui convient parfaitement. Comme je n'ai pas dû l'adopter sans motif et sans preuves pour moi-même, je débuterai par quelques citations que je regarde comme indispensables en commençant l'examen d'une secte (je prends ce mot à dessein) qui a laissé bien peu de traces écrites, mais dont l'importance, au double point de vue de la spéculation et de la pratique, est assez prouvée par l'empressement et les efforts que l'on apporta à la combattre et à la faire disparaître.

Voici d'abord un passage de Rigore, que j'emprunte à Duchesne (tome II) :

« *In diebus illis (anno 1209) legebantur Parisiis* » *libelli quidam ab Aristotele ut dicebantur, compositi,* » *qui docebant metaphysicam, delati de novo à Cons-* » *tantinopolo et a græcò in latinum translati : qui,* » *quoniam non solum prædictæ hæresi Almarici sen-* » *tentiis subtilibus occasionem præbebant, uno et aliis* » *nondum inventis præbere poterant, jussi sunt omnes* » *comburi, et sub pœna excommunicationis cautum est* » *in eodem concilio, ne quis eos de cætero scribere aut* » *legere præsumeret, vel quocumque modo habere.* »

Avant de donner la traduction de ce passage, j'en citerai un autre de César d'Heisterbach (illust. miracul. et his. mirab. l. v. c. 22. p. 294); il est fort court, mais très-significatif. » *Eodem tempore præcep-* » *tum est Parisiis, ne quis infra triennium legeret libros* » *naturales ; libri magistri David de Dinant, et libri* » *gallici de theologia perpetuo damnati sunt et exusti.* » Dans le même temps, il fut défendu à Paris de » lire les livres de philosophie naturelle, pendant » trois ans ; ceux de maître David de Dinant, et » le livre de théologie, écrits en français, furent » condamnés à perpétuité et brûlés. » Remarquons en passant, la différence qu'on établissait entre les livres de philosophie naturelle (attribués à Aristote), et ceux de David de Dinant. Revenons à Rigore.

« En ces temps-là, on lisait dans les écoles de » Paris quelques petits traités de métaphysique at- » tribués à Aristote, apportés nouvellement de » Constantinople, et traduits du grec en latin.

» Comme ils pouvaient non-seulement donner de » l'extension, par leur contenu dangereux, à l'hé- » résie d'Almaric, mais encore en faire naître de » nouvelles, ils furent condamnés au feu; et dans » le même concile, la peine d'excommunication fut » lancée contre quiconque oserait les avoir, les » lire ou écrire dans le même sens. »

Telles sont les termes dans lesquels Rigore, l'historien de Philippe-Auguste, nous rapporte ce qui arriva en 1209.

Voici maintenant le décret du concile dont il veut parler :

» *Decreta magistri Petri de Corbolio, senonensis ar-* » *chiepiscopi, parisiensis episcopi, et aliorum episcopo-* » *rum Parisiis congregatorum, super hæreticis combu-* » *rendis et libris non catholicis penitus destruendis.*

» *Corpus magistri Amaurici extrahatur a cimeterio* » *expropriatur in terram non benedictam, et idem* » *excommunicatur per omnes ecclesias totius provinciæ.* » *Bernardus, Guillelmus de Arria, aurifaber, Stepha-* » *nus presbyter de Cella, Joannes presbyter de Ouines,* » *magister Willemus pictaviensis, Dudo sacerdos, Do-* » *minicus de Triangulo, Odo et Elinaus, clerici de* » *S. Clodoardo; isti degradentur, penitus sæculari* » *cuircæ relinquendi. Orricus presbyter de Lauriaco et* » *Petrus de Clodoardo, modo monachus S. Dionisii,* » *Guiarinus presbyter de Corbolio, Stephanus clericus,* » *degradentur perpetuo carceri mancipandi. Quater-* » *nuli magistri David de Dinant, infra natale epi-* » *scopo parisiensi, afferantur et comburentur, nec libri*

» *Aristotelis de naturali philosophiæ, nec commenta le-*
» *gantur Parisiis publice vel secreto. Et hoc sub pœna*
» *excommunicationis inhibemus. Apud quem invenien-*
» *tur quaternuli magistri David, a natali Domini*
» *in antea pro hæretico habebitur. De libris theologiis*
» *scrptis in romano, præcipimus quod episcopis diocesa-*
» *nis tradantur, et Credo in Deum et Pater noster in*
» *romano, præter vitas sanctorum. Et hoc infra purifi-*
» *cationem, quia apud quem invenientur pro hæretico*
» *habebitur.* »

Ce décret est un morceau historique d'une authenticité inconstable (voy. D. Martenne, nov. Thes. t. 4), et il nous montre avec précision quel était l'état des esprits au commencement du XIIIe siècle : d'une part, la philosophie avec son audace et ses systèmes, cette philosophie que saint Bernard et les siens n'avaient pu anéantir, et que leur imprudente opposition avait presqu'obligée de rentrer dans la voie panthéïste des deux premières époques ; d'autre part, l'autorité avec ses craintes légitimes, sa puissance et ses voies de fait. Si nous allons plus avant, nous verrons que cette doctrine philosophique répandue par Amauri, David de Dinant et d'autres, était une pensée métaphysique qui cherchait à se réaliser par les faits, et qui du pied des Alpes aux Pyrénées, élevait un drapeau social, qu'une guerre de cinquante années suffit à peine à renverser momentanément. La société était alors dans une crise qui présageait l'avenir, et qui déjà mettait tout en question ;

il ne faut donc pas s'étonner si tous ceux qui se rattachaient à ce dangereux mouvement attiraient sur eux l'attention, et souvent un arrêt de mort; et même si l'on veut être sincère, on reconnaîtra que le décret que nous venons de citer ne fut qu'un acte de défense. Le catholicisme, en effet, pouvait bien regarder la philosophie de David de Dinant comme une agression, quand les Vaudois et les Albigeois voulaient en appliquer les principes; voilà pourquoi le bucher du marché des Innocents, où furent brûlés trois ecclésiastiques et deux maîtres-ès-arts, est contemporain de ceux de Château-Minerve et de tous les lieux pris sur les Albigeois en 1210. J'insiste sur ces faits, parce qu'il ne suffit pas de constater les événements, il faut encore les expliquer quand ils peuvent donner lieu à des interprétations fausses et à des accusations sans fondement, comme cela est arrivé au sujet de ceux dont nous parlons maintenant. Ce n'est pas sans raison, comme on voit, qu'on prohibait une philosophie regardée comme le principe du mal qui travaillait alors le monde, et le décret de l'archevêque de Sens et de ses suffrageants n'a rien qui doive étonner.

Ce décret eut lieu en 1210, et en 1215 Robert de Courçon le reproduisait par une nouvelle sentence, dans laquelle on lit cette phrase : *Non » legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali » philosophia, nec summa de eisdem, aut de doctrina » Mag. David de Dinant, aut Almarici hæretici, aut*

» *Mauricii hispani.* » (Voy. Duboullay, his. univer. Paris. t. 3. p. 82.)

Ces textes, que j'ai cru devoir citer et auxquels je pourrais en joindre d'autres, sont une annonce exacte de ce qui va nous occuper dans ce chapitre; ils renferment trois faits principaux, savoir : la condamnation d'Aristote, l'influence des Arabes sur la philosophie en France, et enfin l'apparition d'une doctrine métaphysique qui, sans être nouvelle, était d'autant plus menaçante, qu'elle se liait à des événements qui bouleversaient le midi de la France, et armaient toutes les forces de l'église.

Quant au premier fait, il ne nous arrêtera pas; Jourdain (Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote), l'ayant résolu d'une manière définitive, je me contenterai de citer ses conclusions à ce sujet.

On attribuait tous les écrits condamnés à l'influence d'Aristote, de Denys l'aréopagite, et de J. Scot Erigène. Voici ce qui dit Jourdain (ouv. cité, p. 212) :

« Sans recourir à Scot Erigène, Amaury et David avaient une source plus nouvelle où reposaient les traits caractéristiques de leur doctrine. » Le livre *de Causis*, qui ne paraissait à saint Thomas qu'un extrait de l'*elevatio theologica* de Proclus, qu'on attribuait à Aristote, offre cette doctrine des émanations, et puisqu'il commençait » à se répandre dans les écoles de France du temps » d'*Alain de l'Isle*, il est présumable que ce fut

» dans cet ouvrage et le *fons vitæ* d'Avicebron que » ces deux hérétiques puisèrent leur doctrine. » Son origine n'est-elle pas même indiquée par le » nom de ce Maurice, originaire d'Espagne, *hispa-* » *nus?* Rien n'empêche, plusieurs circonstances » demandent au contraire qu'on voie dans ces trai- » tés et les livres d'Avienne les ouvrages frappés » d'anathème par le concile de Paris. Je dirai plus, » lorsque ces ouvrages eurent obtenu une certaine » vogue; que la défense de les lire eut appelé la » curiosité mondaine à les rechercher, et à les mé- » diter dans le secret; lorsque leur publicité ne » permit plus de les anéantir, ni d'arrêter l'in- » fluence qu'ils exerçaient sur l'opinion, il fallut » chercher dans la philosophie même des armes » pour combattre cette philosophie dégénérée, » abâtardie : de là le besoin d'étudier Aristote » dans les sources les plus pures, les soins pris » pour se procurer ses ouvrages, le zèle que les » nouveaux ordres religieux mirent à les étudier, » enfin la fortune rapide que fit en occident le phi- » losophe de Stagyre. Si l'anathème eût frappé Ari- » stote lui-même, comment donc les plus célèbres » docteurs du temps, Alexandre de Hales, Albert, » Robert de Lincoln, eussent-ils expliqué, com- » menté ses ouvrages au sein même de l'université » qui les condamnait? Si Roger Bacon impute à » l'ignorance la sentence dont ils furent frappés, ne » dit-il pas aussi que la lecture en fut permise » lorsqu'on les eut mieux connus?

» Lorsque Robert de Courçon donna son man-
» dement, et Grégoire IX, sa bulle, il est à pré-
» sumer que de nouvelles traductions d'Aristote
» avaient paru.. La philosophie nouvelle occupait
» trop les esprits pour ne pas faire des progrès
» rapides, et chercher de nouveaux aliments. C'est
» ainsi qu'on peut expliquer le texte de Guillaume
» le Breton. S'il s'est mépris sur les livres condam-
» nés par le concile de 1209, il ne pouvait inventer
» l'importation du texte grec de la métaphysique,
» et la traduction latine qu'il en fit : d'ailleurs, il
» est certain que la prise de Constantinople avait
» répandu la connaissance du texte grec en France,
» et que la première traduction de la métaphy-
» sique avait été faite du texte grec. Lorsqu'il
» écrivait son histoire, de simples parties étant
» publiées au fur et à mesure qu'elles étaient tra-
» duites, il pouvait dire *libelli de metaphysica*. Le
» mot *libelli* eût été impropre, si l'ouvrage eût été
» mis en latin.

» Concluons donc de tout ce qui vient d'être
» exposé :

» 1° Que la sentence de 1209 ne frappait que
» les livres de philosophie naturelle;

» 2° Que, par cette dénomination, il ne faut pas
» entendre la physique complète d'Aristote, mais
» l'abrégé fait par le juif.... dont parle Albert, ou
» des extraits d'Avienne ou d'Algazel, publiés sous
» le nom du *philosophe grec;*

» 3° Que l'on ne connut d'abord la métaphy-

» sique que par de semblables extraits, et que la
» sentence de Robert de Courçon ne pouvait frap-
» per la métaphysique complète.

» 4° Enfin, qu'on doit expliquer le texte de
» Guillaume le Breton, en admettant qu'à l'épo-
» que où il écrivait, en 1220, le texte grec de
» la métaphysique avait été apporté en Europe, et
» commençait à être traduit. »

Telles sont les conclusions de Jourdain, touchant les parties de la philosophie d'Aristote, connues alors, conclusions que je cite pour montrer à quel degré d'influence il faut réduire l'action d'Aristote dans ce grand mouvement philosophique et social qui se manifeste à la fin du XII° siècle, et au commencement du XIII°. Loin donc que la connaissance des écrits d'Aristote ait été cause des sentences qui frappèrent alors le système de philosophie dont nous nous occupons, ce fut ce système, au contraire, qui força les esprits à prendre une connaissance exacte de cet homme dont on parlait tant et que l'on connaissait encore si peu. Il est bon de constater ce fait, si oublié ou si méconnu, qu'un des résultats de l'apparition de cette philosophie panthéiste fut précisément de faire entrer plus avant dans la philosophie péripatéticienne, et de soustraire les esprits à l'influence de cette théorie orientale qui avait déjà répandu tant de ses rayons sur notre sombre et prosaïque occident. A la vue de ces voies de fait dirigées contre Aristote, on dut se demander

si réellement celui dont la méthode servait si bien l'autorité, et à l'aide duquel on croyait avoir repoussé le nominalisme, était bien le vrai coupable. Les moins instruits ne durent pas être long-temps à s'apercevoir que tous les faits qu'on lui attribuait, pouvaient provenir d'une autre source; les plus instruits n'en doutaient pas, et bientôt celui sur lequel on venait de lancer l'anathème au nom du dogme, fut presque le seul à qui l'on s'adressa pour avoir des armes contre les ennemis de ce même dogme. Il ne faut pas oublier que ce fut grâce à sa méthode qu'il parvint à cette domination exclusive, qui ne fut pas moins extraordinaire que scandaleuse, au moins en apparence, alors qu'on voyait des penseurs catholiques recourir à un philosophe païen, pour défendre le catholicisme. Mais, si l'on conçoit qu'ils durent avoir la pensée de recourir à Aristote, on comprend beaucoup moins comment la lecture de ses œuvres complètes, et notamment de sa métaphysique, ne les fit pas reculer : n'y avait-il donc pas de quoi effrayer des esprits si prévenus contre la philosophie, et si pointillieux sur tout ce qui avait rapport aux croyances? Certes, les docteurs de la troisième époque se montraient bien moins conséquents que les ardents catholiques de la seconde et même du commencement de la suivante; ce n'est pas saint Bernard qui aurait oublié à ce point les intérêts de sa cause, qui aurait traduit la physique et la métaphysique d'A-

ristote, et adopté les écrits des commentateurs arabes. Ce qui se passe à la troisième époque, nous prouve que c'est alors que la philosophie Aristotélicienne fait invasion dans l'esprit nouveau, et que jusqu'alors elle n'avait été que secondaire, à l'exception de ce qui a trait à la dialectique. Cette invasion a lieu sur le terrain du catholicisme et à son détriment, et ce sont les plus fervents docteurs catholiques qui la favorisent. Un fait si étrange ne mériterait-il pas d'attirer l'attention? N'aurait-il pour cause unique que l'intelligence imparfaite de l'homme, et cette possibilité d'erreur à laquelle sont soumis les esprits les plus élevés? Un saint Thomas d'Aquin doit-il, à cet égard, être placé sur le même banc que le plus misérable ergoteur de la scolastique? Un écrivain distingué (M. Buchez) a reproché au catholicisme tout entier, son contact avec la philosophie grecque. Après plusieurs aperçus lumineux, il dit : « Ces consi-
» dérations générales suffiraient pour démontrer
» que la doctrine grecque ne pouvait rien engen-
» drer qui ne fût contradictoire à l'évangile : il
» suffirait de plus, de considérer que cette doctrine
» fut la dernière théorie du paganisme, la science
» des empereurs qui persécutèrent les chrétiens,
» la source de toutes les hérésies qui tourmentè-
» rent l'église dans les premiers siècles. Elle aurait
» dû rester abominable aux yeux des catholiques
» du moyen âge; elle devait l'être pour ceux de
» nos jours, comme elle le fut à tous les pères

» avant saint Augustin. Mais, elle est entrée si pro-
» fondément dans les habitudes, que ce n'est pas
» assez de rappeler ces simples et irrésistibles argu-
» ments. Dans les écoles philosophiques, catholi-
» ques ou autres, on ne jure toujours que par
» Platon ou par Aristote, ou par tous deux ensem-
» ble..... Il faut que l'œil des hommes soit couvert
» d'une taie bien épaisse, pour qu'ils n'aperçoivent
» pas que tous les dissentiments qui tourmentent
» les sociétés, depuis des siècles, sont un effet de
» la lutte qui s'est établie entre l'esprit chrétien et
» l'esprit de la philosophie antérieure à Jésus-
» Christ. Que sont, en effet, les protestants et les
» jansénistes? Des hommes qui suivent particuliè-
» rement la philosophie de saint Augustin : or,
» saint Augustin est surtout platonicien. Que sont
» les catholiques ultra-montains, qui, depuis quatre
» siècles, pactisent avec le pouvoir temporel, et se
» font les serviteurs de César? Ce sont des hommes
» qui sont particulièrement thomistes : or, saint
» Thomas est surtout aristotélicien. » (Cours de politique chrétienne ou progressive; européen, n° 9.)

M. Bruchez ne s'en tient pas là, il formule contre saint Thomas en particulier des accusations que nous pourrons reproduire plus tard; nous nous bornerons maintenant à quelques réflexions. Le fait de l'alliance de la philosophie grecque et du catholicisme, est incontestable; est-ce un bien? est-ce un mal? l'auteur se prononce hautement pour la dernière alternative. Accordons que cette

alliance engendra bien des disputes creuses et inutiles, de niaises subtilités, et l'emploi continuel et abusif du fameux *distinguo*, au moyen duquel on pouvait dire oui et non sans rire. Quant au fond même de la question, ce n'est pas ici le lieu de l'examiner; disons seulement qu'avant de blâmer le fait, il fallait se demander si cette alliance de l'esprit ancien et de l'esprit nouveau n'était pas un fait nécessaire, inévitable; s'il était possible de rompre la chaîne des temps et de mettre un abîme entre les âges. Il fallait se demander s'il peut y avoir deux humanités, l'une du passé et l'autre du présent : or, la réponse à ces questions préliminaires n'est pas douteuse, et seule elle suffirait pour démontrer l'erreur de M. Bruchez, mais nous n'irons pas plus loin sur ce point; qu'il nous suffise donc de constater la véritable époque de l'apparition d'Aristote, le rôle auquel on le destinait, et l'inconséquence inévitable qui en résultait, si l'on considère le fait au point de vue exclusif du catholicisme.

En résumé, il résulte du passage de Jourdain, appuyé d'ailleurs sur des faits incontestables, que ce ne fut pas l'Aristote complet, ni même le véritable Aristote, qui encourut les différentes sentences dont il est fait mention; en lui, l'homme de la dialectique et du syllogisme fut toujours respecté, et nous le verrons bientôt prendre une éclatante revanche : quant à sa métaphysique, elle n'était pas entièrement connue en 1209; mais l'eût-elle

été, je suis d'avis que la condamnation n'en aurait pas moins eu lieu alors, les principaux énoncés de cette métaphysique étant trop évidemment hostiles au dogme, pour qu'il eût pu en être autrement. Aristote est donc loin d'avoir eu, sur les faits qui nous occupent, la part d'influence qu'on lui a attribuée; par conséquent, il nous faut chercher cette influence ailleurs, et c'est en Espagne que nous la trouverons.

L'Espagne est une des sources à la fois utile et nuisible qui transmit à l'occident la philosophie d'Aristote; et comme c'est à la troisième époque surtout que cette double action se fait sentir, il devient indispensable de dire quelques mots sur ce point de communication entre l'ancien et le nouveau monde de la pensée.

L'édit de Justinien avait forcé les derniers représentants de la philosophie grecque à se réfugier en Asie; c'est ainsi que Diogène, Hermione, Eulalius, Priscius, Isidore, Damasicus, Simplicius, allèrent déposer dans la Perse le germe de la philosophie de l'école d'Athènes, et que la science, après douze siècles de travail et de développement, retournait à son berceau. De plus, en même temps que Cosroës les recevait avec distinction, il ouvrait ses états aux Nestoriens, par haîne pour Héraclius son ennemi; ce qui contribua à augmenter le dépôt destiné à l'occident. C'est là que les enfants d'Abbas et d'Ali, poursuivis par les Ommiades, vinrent le recevoir des mains de savants juifs et chrétiens.

A peine les Abbassides furent-ils arrivés au pouvoir, que les esprits furent éveillés d'un sommeil léthargique, dit Albufarail, en parlant d'Almanzor. Celui-ci, en effet, fut le premier à donner l'impulsion. Dès qu'il se voit affermi sur le trône, il fait marcher de concert la politique et la science, ou traduit du grec et du syriaque en arabe plusieurs auteurs de l'ancienne Grèce, et des écoles s'élevaient. Al-Raschid continue l'œuvre de son père, et son fils Almamon achève et complète ce mouvement scientifique; on lui reproche toutefois d'avoir fait livrer aux flammes, par un zèle aveugle pour la langue nationale, les originaux grecs dont il possédait la traduction. Quoiqu'il en soit, au commencement du IXe siècle, alors que Charlemagne faisait tous ses efforts pour faire entrer l'Europe du nord dans les voies de la civilisation, les Arabes étaient arrivés à leur plus haut point de prospérité littéraire; Bagdad, Bassora, Tunis, Tripoli, Maroc, avaient des écoles brillantes; près du Caire, s'élevait un gymnase magnifique, orné de colonnes de marbre, où la philosophie grecque était enseignée dans vingt écoles à la fois. Dans tous ces lieux, des hommes recommandables par leurs travaux, dont l'histoire particulière et détaillée est encore une lacune dans l'histoire générale de la science, recueillaient l'héritage de la Grèce, et en faisaient connaître les richesses. On peut en avoir une idée dans Casiri (Biblioth. ar. es.). Parmi les principaux, on remarque Alkendi, qui

vivait sous Mamoun et Motasem, Avicenne, grand admirateur d'Aristote, qui fut pour l'orient ce qu'Albert fut pour l'occident, et qui resta pendant six siècles l'oracle de la médecine; Avicebron, ou le philosophe arabe désigné sous ce nom pseudonyme; Algazel, à qui le visir Nisam-Almot confia la direction du collége de Bagdad, et une foule d'autres non moins remarquables parmi les Arabes d'Asie et d'Afrique. Leurs co-religionnaires d'Espagne ne restèrent pas étrangers à ce mouvement, et bientôt on vit briller les écoles de Cordoue, de Séville, de Grenade, de Tolède, de Xativa, de Valence, de Murcie, d'Alméria; enfin, il y en avait dans presque toutes les villes soumises aux Arabes. C'est alors qu'on vit fleurir Avenzoar, Averroës, son disciple, Ibn Thofail, Avem-Pace, et bien d'autres; le plus célèbre de tous fut Averroës, en sa qualité d'interprète d'Aristote, qu'il traduisit et commenta tout entier. Son autorité fut si grande en France, qu'elle égalait presque celle du stagirite, de quoi plusieurs se plaignaient vivement; ainsi Louis Vives disait, en parlant d'Averroës : « *Quem philosophi de nostra schola, qui post eum scrip-* » *sere, ita sunt amplexati, ut pene auctoritate Aristo-* » *telis adæquarint, nec solùm qui longo post intervallo* » *vixerunt, sed qui illius quoque ætate : quod factum* » *est et ignorantia meliorum, et admiratione merci-* » *monii lingua et sensis peregrini : ut gratiam ei* » *conciliaret apud primos novitas, apud posteros vetus-* » *tas.* » (Louis Vives, *de Causis corrupti. artium.*

Lib. v. *p.* 167.) On fondait les reproches qu'on adressait à Averroës sur plusieurs énoncés contraires au dogme, et sur plusieurs défauts comme traducteur; Louis Vives a résumé tous ces griefs dans le passage suivant : « *Nomen est Commentatoris nactus homo qui in Aristotele enarrando nihil minus explicat, quàm eum ipsum, quem suscepit declarandum. Sed nec potuisset explicare etiam si divino fuisset ingenio, quam esset humano, et quidem intrà mediocritatem. Nam quid tandem adferebat, quo in Aristotele enarrando posset esse probe instructus? Non cognitionem veteris memoriæ, non scientiam placitorum priscæ disciplinæ, et intelligentiam sectarum, quibus Aristoteles passim scatet. Itaque videas eum pessime philosophos omnes antiquos citare, ut qui nullum unquam legerit, ignarus Græcitatis ac Latinitatis, pro polo Ptholomæum ponit, pro Prothagora Pythagoram, pro Cratylo Democritum, libros Platonis titulis ridiculis inscribit : et ita de iis loquitur, ut vel cæco perspicuum sit literam eum in illis legisse nullam. At quam confidenter audit pronuntiare hoc aut illud ab eis dici, et quod impudentius est, non dici : quum solos viderit Alexandrum, Themistium et Nicolaum Damascenam; et hos ut apparet, versos in Arabicam perversissime ac corruptissime. Citat enim eos nonnumquam, et contradicit, et cum eis rixatur, est nec ipse quidem, qui scripsit intelligat. Aristotelem vero quomodo legit, non in sua origine purum et integrum, non in lacunam latinam derivatum, non enim potuit linguaram expers, sed*

» *de Latino Arabicum transvasatum.* » (Id. ibid.)

Tels étaient les griefs d'un grand nombre de scolastiques, parmi lesquels on compte Raymond Lulle, contre celui qu'on avait surnommé le *Commentateur*, et qu'on appelait même l'*âme d'Aristote;* on peut croire cependant qu'ils sont exagérés, et qu'Averroës n'était pas ignorant au point qu'ils le disent; il n'est pas même prouvé qu'il ne sût pas le grec; car nous lisons, dans la *Bibliothèque orientale* de d'Herbelot (page 719) : « Averroës est le premier qui ait traduit Aristote » du grec en arabe. » Sans rien conclure sur tous les reproches qui lui sont adressés, j'ai cru devoir citer ce passage comme une preuve de ce que j'ai dit plus haut, que les Arabes ne sont pas irréprochables sous le rapport des matériaux qu'ils nous ont transmis.

Dans cette indication d'un des intermédiaires du savoir antique, il ne faut pas oublier les Juifs, qui, à la même époque et dans le même pays, servaient puissamment la cause de la philosophie : « Au temps où les sciences fleurissaient dans l'An- » dalousie, dit Jourdain, les Juifs y étaient nom- » breux, ils avaient des académies, et à l'aide de » leurs connaissances dans la médecine, ils l'intro- » duisirent à la cour des princes chrétiens comme » à celle des princes musulmans. On les trouve en » aussi grand nombre dans plusieurs villes de » France, où leurs écoles jouissaient d'une grande » réputation. Telle devint leur puissance à Mar-

» seille, que les princes défendirent à diverses re-
» prises de les élever à la baillie, la première des
» magistratures. Cette défense, commune à la Gaule
» Narbonnaise, dut être observée avec plus de sévé-
» rité, lorsque les juifs, proscrits par Wamba, per-
» sécutés par les califes d'orient, refluèrent sur
» l'Espagne et la France méridionale. En même
» temps qu'ils s'adonnaient au négoce, ils culti-
» vaient les sciences avec succès; et le douzième
» siècle, qui avait....., vit fleurir Abenhesra, Jonah
» ben Ganack, Maimonides, Thibon, Bechaï, David
» Quinchi ou Espagne. » (Ouv. cité, p. 94.) Ajoutons que, parmi les Juifs de France, et malgré les persécutions qu'ils éprouvaient, on comptait des savants non moins remarquables. Benjamin de Tudela nous apprend, dans son itinéraire, qu'au temps de Philippe-Auguste, il y avait en France des *disciples de la sagesse qui n'ont pas aujourd'hui leurs semblables* sur toute la terre : tels que Moïse Haddarschan et Salomon Jarchi.

Nous savons déjà par quels moyens les docteurs de France, d'Angleterre et d'Allemagne, s'appropriaient le savoir des Arabes; les pélerinages scientifiques étaient chose commune et pour ainsi dire obligatoire; mais il faut ajouter que ces illustres pélerins n'eurent pas toujours besoin de s'adresser directement aux Arabes. En effet, il résulte des recherches de Jourdain que, dès la première moitié du XIIe siècle, un collége de traducteurs avait été formé par les soins de Raymond, arche-

vêque de Tolède, de sorte qu'il suffisait aux étrangers de savoir le latin, pour acquérir les connaissances qu'ils venaient chercher. Un peu plus tard, Alphonse X, dit le Sage, fit aussi traduire un grand nombre d'écrits Arabes, surtout ceux qui avaient rapport à l'astronomie et aux mathématiques. Il ne faudrait pas conclure de là que les scolastiques qui s'attachèrent à étudier la philosophie dans les écrits des Arabes, ignoraient tous la langue de ces derniers; le plus grand nombre, au contraire, la possédaient à l'égal de la langue latine : aussi, Gerbert, Hermann Contract, Constantin l'Africain, Adelard de Bath, Gérard de Crémone, ont travaillé sur l'arabe. Tous ces hommes, et ceux qui ont marché sur leur trace, peuvent être indiqués, d'après la dénomination que donne Guillaume de Paris, aux commentateurs arabes, sous le nom d'*expositores;* par opposition à ceux qui suivaient un peu plus librement leur maître Aristote, et que le même Guillaume appelait *sequaces.* Parmi les plus célèbres de ces hommes, qui, sans être précisément des philosophes dogmatiques, doivent être considérés plutôt comme ayant livré des matériaux à la science et à l'histoire, il faut distinguer Michel Scot, sur lequel il convient, pour cette raison, de dire quelques mots.

Il naquit en Angleterre, et non en Ecosse, comme le surnom de Scot semblerait l'indiquer (v. J. p. 130). Après avoir étudié dans son pays, il vint à

Paris, et de là se rendit en Espagne, où il apprit l'arabe. Il paraît s'être fixé à Tolède, puisque c'est dans cette ville qu'il fit ses traductions. On prétend qu'il savait également le grec, mais cela paraît douteux d'après les reproches que lui font Albert-le-Grand et Roger Bacon, qui va jusqu'à dire : « *Michael Scotus, ignarus quidem et verborum* » *et rerum, fere omnia quæ sub nomine ejus prodie-* » *runt, ab Andrea quodam judæo mutuatus est* (op. » maj.). » Il est difficile d'apprécier la valeur de ces reproches, mais tout ce que l'on sait de Michel Scot, porte à croire qu'ils sont exagérés; ils prouvent seulement combien les travaux faits sur les écrits des Arabes avaient besoin d'être épurés en passant au creuset d'une sévère critique. Michel Scot vécut en grande faveur à la cour de Frédéric II, où il passait pour un savant astrologue; François Pépini prétend qu'il prédit la ruine de plusieurs villes d'Italie, et l'on connaît sur lui les vers du Dante. Il traduisit presque tous les ouvrages d'Aristote, d'après des textes arabes et hébreux : on croit du moins qu'il traduisit également la physique et la métaphysique; mais le plus beau présent qu'il put faire à son siècle, fut la traduction des ouvrages du Stagyrite, sur l'histoire naturelle. L'époque de sa mort est incertaine; quelques-uns le font mourir en 1290, mais Jourdain pense qu'il mourut plus tôt et à peu près dans le même temps que Frédéric.

Jusqu'à présent, je n'ai indiqué le concours des

Arabes, dans le développement de la science au moyen âge, que sous le rapport de l'érudition; cette courte indication suffira, et nous aurons d'ailleurs l'occasion de le remarquer encore : mais leur influence ne s'arrête pas là, elle se montre encore dans les habitudes des docteurs de cette troisième époque, si habiles à disputer, si avides de tous les exercices de cette nature. Sans doute, la tournure de leur esprit et plus encore la gêne à laquelle ils étaient assujétis les disposaient, et les forçaient même à entrer dans la voie des subtilités et de ces tours de force qui ont encore aujourd'hui le droit d'exciter notre étonnement et je dirais presque notre admiration, tant les ressources de l'esprit humain se révèlent dans ces faiblesses; l'étude des livres arabes fut un merveilleux moyen de développer toutes ces tendances : c'est là une action qu'on ne peut nier. Mais il en est une troisième, qui porte sur les points les plus sérieux de la philosophie; nous en avons un exemple dans la doctrine dont l'exposition va suivre.

En effet, à l'époque où nous en sommes, un livre dont les idées eurent cours pendant tout le XIIIe siècle, paraît avoir exercé une influence toute spéciale sur une école philosophique, dont Almaric et David de Dinant sont les chefs avoués, je veux parler du livre *de Causis*.

Son origine fut long-temps un de ces problèmes qu'on rencontre si souvent dans l'histoire de la philosophie, et je ne sais si l'on peut le regarder

aujourd'hui comme entièrement résolu. Le livre *de Causis* a d'abord été attribué à Aristote, ce qui prouve combien ce dernier était peu connu, et de plus, il avait quatre titres différents; on lit dans une note écrite sur l'exemplaire portant le n° 6318, à la bibliothèque royale : *Expliciunt canones Aristotelis de puro æterno, sive de intelligentia, sive de esse; sive de essentia puræ bonitatis, sive de causis :* nous verrons plus loin d'où lui viennent ces différents titres. A mesure que les docteurs du moyen âge entraient plus avant dans l'histoire du passé, la philosophie était mieux connue, et bientôt on commença à soupçonner qu'Aristote ne pouvait pas être l'auteur du livre *de Causis;* c'est pourquoi saint Thomas le regarda comme un extrait de l'*elevatio theologica* de Proclus. « *Inveniuntur,* dit-il, » *quædam de primis principiis conscripta per diversas* » *propositiones distincta, quasi per modum sigillatim* » *considerantium aliquas veritates, et in græco inve-* » *nitur traditus lib. Procli Platonis, continens ducentas* » *et novem propositiones, qui intitulatur* elevatio theo- » logica : *in arabico vero invenitur hic liber, qui apud* » *latinos* de Causis *dicitur, quem constat de arabico* » *esse translatum, et in græco penitus non haberi. Unde* » *videtur ab aliquo philosophorum arabum ex prædicto* » *lib. Procli excerptus, præsertim quia omnia quæ in* » *hoc libro continentur, multo plenius et diffusius con-* » *tinentur in illo.* » (In app. t. 5. lect. 1re.)

De son côté, Albert-le-Grand avait déjà dit que l'auteur de ce livre était un juif nommé David,

qui l'avait écrit d'après Aristote et trois auteurs arabes; cette opinion d'Albert peut se concilier avec celle de son disciple. En effet, la philosophie du Lycée ne fut pas seule à servir de guide aux Arabes, le néo-platonisme fut, autant que la précédente, l'objet de leur prédilection. D'un autre côté, les néo-platoniciens qui reportèrent la philosophie en Asie, avaient conservé la donnée synthétique de leurs prédécesseurs, et Aristote faisait toujours partie de cette chaîne dorée qui commence à Hermès pour ne finir qu'avec le néo-platonisme lui-même, ou plutôt, si j'ose le dire, qui ne doit pas finir; car, au fond de cette idée néo-platonicienne, je crois qu'il y a une vérité profonde, et que tous les vrais métaphysiciens sont de la même famille. A ce titre, Aristote avait des droits qui ont été reconnus par les descendants de Platon; ceux-ci d'ailleurs regardaient la plupart des écrits du philosophe de Stagyre, comme une introduction nécessaire à une philosophie plus haute, et loin de les rejeter, ils s'en emparèrent et en firent leur profit. D'après cela, il n'est pas étonnant que le livre *de Causis* paraisse un extrait d'Aristote et de quelques philosophes arabes qui évidemment s'étaient inspirés du néo-platonisme. Resterait maintenant à voir si le juif David en est bien réellement l'auteur. Pour résoudre cette question d'origine, d'une manière définitive, il faudrait deux choses : 1° avoir une histoire complète des nouveaux platoniciens; mais, comme le

dit avec raison M. de Gérando, cette histoire est encore à faire : il ne serait pas impossible, en effet, que ce livre fût des derniers temps de l'école, et que le juif David ne fût qu'un simple traducteur; 2° il faudrait connaître parfaitement les écrits arabes dont il n'est peut-être qu'un extrait : or, ces deux conditions n'étant pas remplies, on peut regarder l'origine du livre *de Causis* comme une question à résoudre, et qui, pour plus d'un motif, mériterait de fixer l'attention.

Si l'on a des doutes sur son origine, il n'en est pas de même pour son contenu : j'ai cité plus haut le numéro d'un manuscrit dans lequel il existe; Gilbert de la Porée l'a commenté, Alain de l'Isle le cite sous le nom de *Liber de essentia puræ bonitatis*; le traité d'Albert-le-Grand, *de Causis et processu universitatis*, n'en est qu'un simple commentaire ou plutôt une paraphrase; et, à son exemple, saint Thomas d'Aquin s'en est beaucoup occupé. Je pourrais en citer d'autres, mais ces quelques noms suffisent pour montrer combien il était connu au moyen âge. D'après cela, il ne faut pas douter de son influence et par suite de celle des philosophes arabes. Je regrette qu'il n'entre pas dans mon sujet d'examiner ce livre curieux à tant de titres; mais cependant, je ne peux résister au désir de citer le prologue d'Albert-le-Grand, et cela, pour plusieurs raisons : nous y trouverons, avec les titres différents qu'il a portés, l'indication des sources où a puisé son auteur, et par là, je

n'entends pas seulement les écrivains arabes, mais bien leurs prédécesseurs les néo-platoniciens ; de plus, ces différents titres font connaître l'essence et les principes du livre ; enfin, cette citation suffira pour faire apprécier les rapports qui rattachent le traité *de Causis* à Almaric, David et leur école.

Voici donc le prologue qu'Albert-le-Grand mit en tête de son traité *de Causis et processu universitatis*. Comme le morceau est un peu long, j'ai pensé qu'il me suffirait de le traduire sans donner le texte, que l'on peut lire dans le recueil des œuvres d'Albert (tom. 5. pag. 525 et suiv.).

« Nous avons maintenant à nous occuper des » causes premières. Nous avons vu ce que les an- » ciens ont écrit sur ce sujet, et avant nous, le juif » David a composé un traité sur les dire d'Aris- » tote, d'Avicenne, d'Algazel et d'Alfarabins, auquel » il a ajouté un commentaire à la manière des géo- » mètres ; comme Euclide, il pose ses proposi- » tions, et les établit ensuite par des commentaires. » Le même auteur nous a transmis de la même ma- » nière la physique perfectionnée; mais il nomme » ce livre *métaphysique*, se fondant sur quatre rai- » sons. 1°. Il s'agit ici d'un objet dont la raison » dernière n'a aucun rapport avec la matière, ni » l'étendue, ni le mouvement : cet objet est au- » dessus de la physique et des mathématiques, » comme on l'a démontré au sixième livre de la » philosophie première. 2°. Il s'agit des principes

» de l'être simple, lequel n'est déterminé par au-
» cune partie dans le genre ou l'espèce; ce sujet
» est du ressort de la métaphysique, comme on l'a
» prouvé au livre quatrième de la philosophie
» première. 3°. On ne s'occupe en ce traité que
» des choses divines, savoir : la cause première,
» l'intelligence, les âmes nobles, objet qui appar-
» tient à la théologie, et dont la métaphysique
» s'occupe dans sa partie suprême et dernière.
» 4°. Quoique Platon et Aristote se soient livrés
» d'une manière différente à l'étude des diverses sub-
» stances, on en traite ici selon la vérité absolue;
» c'est ce qu'a fait Aristote dans les XIe et XIIIe livres
» de la philosophie première : c'est pourquoi ce
» traité (*de Causis*) doit être joint à la philosophie pre-
» mière comme en étant la fin et le couronnement.

» Alfarabius écrivit un traité sur ce sujet, et l'in-
» titula *de la bonté pure*, pour cinq raisons. La pre-
» mière, parce que c'est du bien suprême que sort
» celui qui coule dans la nature, et qui perd de sa
» pureté en se mêlant à la matière; ensuite que
» cette bonté, conservée dans la lumière de l'in-
» telligence de l'agent, est pure. Comme ce traité
» a pour objet les biens, il a eu pour titre, de la
» bonté. La seconde raison est celle-ci : comme, selon
» Platon, il y a un bien qui est le bien des biens,
» lequel seul est pur et sans mélange, le livre qui
» s'en occupe a été justement nommé *de la bonté*
» *pure*. La troisième est que le bien universel étant
» le principe de tout bien particulier, celui-ci en

» dépend comme les couleurs de la lumière; les
» biens particuliers ne tirent pas leur pureté d'eux-
» mêmes, mais de leur principe, la bonté pure;
» de même que les couleurs de la lumière pure:
» or, il s'agit de cette bonté pure, donc, etc. Qua-
» trièmement, le mal, qui est le contraire du bien,
» ne résulte que de la privation de celui-ci, comme
» on l'a dit à la fin de premier livre de physique :
» or les biens dont on s'occupe ici ne supposent
» aucune privation; ils sont purs et sans mélange
» d'aucun mal, donc, etc. La cinquième raison est
» que, bien qu'on parle de la transmission de la
» bonté de la cause première dans les intelligences,
» et de celles-ci dans les âmes nobles, cette trans-
» mission ne descend pas jusqu'à la matière, ni
» dans la dégradation du mal et de l'impureté :
» elle est pure, c'est pourquoi ce livre, etc. Alfa-
» rabins s'exprime de même sur l'art, qui est uni-
» versel et comprend la perfection; celle-ci siège
» dans l'intelligence ou dans l'esprit d'où elle des-
» cend à l'image de la forme, et devient dans les
» mains de l'artiste qui la conçoit le principe de
» l'œuvre; cette perfection n'a rien de matériel ni
» d'imparfait, elle donne les formes artistiques
» pures : et pareillement les formes de toutes choses
» dans la source de la cause première, et transmises
» dans la lumière des intelligences et aux âmes
» nobles, n'ont rien de matériel, d'opposé, de mal;
» mais elles sont splendides et pures : le livre entier
» traite de toutes ces matières.

» Algazel donna à un traité sur le même sujet » le nom de *fleur des choses divines*, pour trois rai- » sons. La première est tirée de la beauté de la » matière, parce que tout ce qu'il considère est » embelli par la beauté primitive, selon ce vers de » Boëce, dans son traité de la consolation de la » philosophie : *il porte en son esprit un beau monde,* » *mais bien moins beau que lui.* C'est de là que Platon » dit qu'il tient son nom, parce que son principe » est la beauté parfaite. Secondement, parce que » c'est le fruit de tous les traités divins qui ap- » paraît en fleur dans les principes étudiés en ce » livre : c'est pourquoi nous étudions les principes » de l'être, et tous ceux qui ont rapport à la science » divine, afin d'arriver à ceux établis ici et dans » lesquels fleurissent tous les autres. La troisième, » c'est que, de même que la fleur est comme la » beauté de la lumière céleste, dont le soleil est le » père, de même ce dont il est ici question est » comme la beauté de toutes choses, qui a pour » cause génératrice la cause première, laquelle » conduit à la réalisation formelle de sa beauté. » Ces motifs ont porté Algazel à nommer son livre, » *fleur des choses divines.*

» Les sectateurs d'Avicenne ont nommé ce traité, » avec beaucoup plus de raison, *livre de la lumière* » *des lumières*, et cela pour quatre motifs. 1°. Comme » la cause première agit par la lumière de l'intelli- » gence, et qu'on traite ici des principes posés par » la cause première, selon qu'ils sont dans cette in-

» telligence, ces principes étant les flambeaux qui » illuminent la nature des choses, Avicenne a in- » titulé son livre *de la lumière des lumières*. 2°. Le » second motif est ingénieux et juste : la lumière » de la cause première exerce trois modes d'action » sur les choses ; il y a l'influence de la constitu- » tion, celle de l'irradiation vers la perfection de la » vertu et de l'œuvre, et celle du retour à la source » première comme au principe du bien ; l'influence » de cette lumière devient le principe de l'illumi- » nation commune, et la lumière des lumières : or, » comme on traite ici de ces influences, ce livre a » justement été appelé, etc. 3°. Comme la forme » est la lumière qui manifeste une chose, et qu'en » cette lumière gît l'intelligence, l'épanchement de » l'intelligence de celui qui forme les choses, con- » stitue leurs formes à toutes, et cet épanchement » sera la lumière de la lumière de chaque chose, » et ainsi le traité sera nommé, etc. 4°. Il s'agit ici » de ces principes incommunicables par les choses » que celles-ci ne peuvent pas dessiner et que la » définition ne peut pas rendre ; cependant ils sont » principes efficients et formels des choses, et l'é- » clat de ces pures lumières sous les formes des » choses : de là le titre du livre.

» Les sectateurs d'Aristote ont vu dans ce livre » un *traité touchant les causes des causes;* pour cinq » raisons. 1°. Il y a deux sortes de causes, l'une dans » la matière déterminée et continue, l'autre dans » les premiers principes ; les causes déterminées

» dans la matière ne produisent aucun effet que » par l'influence des causes premières, qui sont » simplement causes, et comme on s'occupe ici » de ces dernières, ce livre, etc. 2°. Il est ainsi » nommé parce qu'une cause qui est telle par na- » ture est une cause supérieure, et c'est de celles- » là qu'il s'agit. 3°. Ces causes agissent sur toutes, » les causes matérielles sur la partie seulement. » 4°. Dans les premières, on trouve véritablement » trois causes en une, savoir : la cause efficiente, » formelle, et finale. A chaque chose, en effet, elles » donnent l'être, la forme et le but, donc elles » sont causes des causes. 5°. Enfin elles sont causes » sans mouvement et par influence simple ; or, » nous recherchons ici les causes sans mouvement, » en d'autres termes, des causes parfaites, car le » mouvement nécessite l'imperfection : d'où le titre » du livre.

» David, comme je l'ai déjà dit, composa ce livre » d'après la lettre d'Aristote, *du principe de l'univers*, » en y ajoutant bien des idées tirées d'Avicenne et » d'Alfarabins. »

Il résulte de ce prologue d'Albert, que trois des plus grands philosophes arabes ont travaillé sur le même sujet; de plus, un grand nombre des leurs ont également donné beaucoup d'attention à cette philosophie; d'où nous pouvons conclure qu'Aristote n'a pas régné exclusivement chez les Arabes, et que le néo-platonicisme a toujours partagé l'empire avec lui. C'est un fait à

remarquer. On trouve bien, dans le cours de ce prologue, quelques mentions d'Aristote et de sa métaphysique; mais aussi, combien d'idées néo-platoniciennes! Ainsi, le principe d'Alfarabins est l'unité considéré sous le point de vue du bien; le bien, c'est ce qui est; le mal n'est qu'une négation. Nous retrouvons encore ici J. Scot et saint Anselme, et ils vont nous apparaître comme ayant droit, eux aussi, à une place dans la légende philosophique de la chaîne dorée, aussi bien que l'auteur du *de Causis*, quel qu'il soit. Alfarabins ne s'en tient pas là, et nous retrouvons chez lui la théorie platonicienne des idées. Remarquons en passant avec quelle sorte de maladresse Albert traite ces matières, notamment en parlant du livre d'Algazel; il était trop dominé par Aristote, et j'ose dire trop nominaliste, pour goûter cette poésie un peu vague du néo-platonisme. Du reste chez Algazel comme chez les suivants, le principe est le même; et en général, ces quatre auteurs ne diffèrent que dans la forme.

On conçoit sans peine combien le moyen âge, mystique et raisonneur subtil, dut accueillir avec empressement tous ces docteurs arabes qui flattaient ses penchants, et avec quelle facilité quelques esprits, nourris de la lecture de J. Scot, durent naturellement tourner au panthéisme. Je ne rangerai point parmi eux Alain de Ryssel (dit Alain de l'Isle), dont j'ai déjà parlé; cependant, la seule différence qui le distingue, réside dans l'idée de

cause : Dieu est tout, dit-il, comme cause, *per causam;* il semble présager la grande division des péripatéticiens de la renaissance, et annoncer l'école alexandriste qui donnait la démonstration de Dieu *per motum,* et non *per lucem,* comme le fit Cesalpini d'Arrezo.

Il n'en est pas de même d'Almaric (ou Amauri), qui fut un des panthéistes les plus prononcés de tout le moyen âge.

On sait peu de choses sur cet homme, qui vint avec tant d'audace donner le dernier mot du réalisme; car Amauri, c'est saint Anselme, c'est Guillaume de Champeaux, moins leur catholicisme. Plusieurs auteurs en ont parlé ou l'ont cité, tels que Rigore, Duboullay, Prateolus, Théophile Raynaud, Gerson; mais aucun n'a donné sa biographie complète. Ce silence de l'histoire sur l'homme et ses écrits s'explique par la sentence qui condamna ses écrits au feu; et, selon quelques-uns, Almaric lui-même. Rigore nous apprend qu'il vivait sur la fin du XIIe siècle et au commencement du XIIIe; comme il était de Bène, diocèse de Chartres, je serais porté à croire qu'il fut disciple de Bernard de Chartres, dont le réalisme platonicien conduit tout droit à celui d'Almaric. « Il était, dit Rigore, très-habile dans l'art de la » logique, et dans les autres arts libéraux qu'il » avait long-temps enseignés. Il avait sa méthode » propre, et pensait entièrement d'après lui-même. » (V. Deg. TOM. IV. p. 425.) Cette indépendance d'es-

prit l'amena devant le tribunal de l'université, qui le condamna; puis devant le pape Innocent III, auquel il en avait appelé, selon Prateolus (*in elencho hæresum*); condamné de nouveau, on dit qu'il se rétracta et qu'il se retira à Saint-Martin-des-Champs, où il mourut de chagrin. Cependant Prateolus, sur la foi de quelques auteurs, qu'il n'a pas nommés, dit qu'Amauri fut brûlé avec ceux de sa secte; le contraire est prouvé par le décret cité plus haut, dans lequel il est ordonné que le corps d'Amauri soit exhumé et jeté hors de la terre sainte.

Quel était donc son système philosophique? Gerson nous en donne une idée complète en quelques lignes : « *Omnia sunt Deus : Deus est omnia.* » *Creator et creatura idem. Ideæ creant et creantur.* » *Deus ideò dicitur finis omnium, quod omnia reversura* » *sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter conquiescant* » *et unum individuum atque incommutabile perma-* » *nebunt. Et sicut alterius naturæ non est Abra-* » *ham, alterius Isaac sed unius atque ejusdem :* » *sic dixit omnia esse unum et omnia esse Deum.* » *Dixit enim, Deum esse essentiam omnium creatura-* » *rum..* » (Gerson de concord. Metaph. cum log. pars. IV.) Ainsi Dieu est tout, tout est Dieu. Il y a entre le Créateur et la créature identité de substance, identité parfaite : d'où il suit que les idées créent et sont créées. Dieu est la fin de toutes choses, parce que toute chose retourne à lui pour reposer immuablement dans son sein, et faire un être

unique immuable : Dieu, en un mot, est l'essence de tous les êtres. « *Omnia unum,* disait-il encore, » *Quia quidquid est, est Deus, Deus visibilibus indutus* » *instrumentis.* (Rigore.)

On ne peut pas désirer une exposition plus claire ni plus explicite. Les paroles mêmes d'Amauri ne diraient rien de plus. Certes, je ne veux pas dire qu'Amauri ne s'était pas inspiré des Arabes; mais il faut, avant tout, reconnaître l'inspiration directe de J.-S. Erigène : nous en avons d'ailleurs une preuve dans la bulle du pape Honorius III, qui relate les dires de l'évêque de Paris, lequel se plaignait que les écrits de J.-S. Erigène étaient répandus et étudiés avec ardeur, non-seulement par des clercs, mais aussi par des ecclésiastiques. Ces plaintes, mentionnées au commencement de ce chapitre, n'avaient pas pour cause unique l'intérêt de la philosophie, mais bien plus celui du dogme. Elles sont une éclatante affirmation de ce que j'ai déjà tant répété, que le réalisme pur n'est qu'une forme du panthéisme, et que les docteurs catholiques qui l'avaient embrassé étaient inconséquents : d'où il suit encore qu'Abailard tant poursuivi, avait, en luttant contre le réalisme, défendu les intérêts de l'Eglise, en repoussant un principe métaphysique évidemment hostile à celle-ci. Qu'est-ce qu'Amauri, encore une fois? C'est le réalisme laissant de côté les mots et la part de la logique, pour ne s'occuper que du problème ontologique; c'est le réalisme sautant pardessus la question de Por-

phyre pour arriver par une autre voie à la solution de Roscelin. On voit ces deux hommes venir ici se fondre dans l'unité de substance, et ce que j'ai avancé dans la première partie, que les deux grandes écoles de la seconde époque se disputaient le même monde, se trouve incontestablement justifié. Ce rapport entre Roscelin et Amauri, se montre encore dans l'application de leurs principes à la théologie catholique. Nous avons vu, en effet, qu'on est en droit de conclure le trithéisme de la doctrine de Roscelin, et une phrase de Duboullay sur Amauri semblerait autoriser la même conclusion; la voici : « *Almaricus dicebat trinitatis personas singulas sua tempora habuisse.* » Au premier aperçu, il semble voir le réaliste Amauri rentrer, par une conséquence tirée de ses prémices, dans le nominalisme, et tourner le dos à son propre système; il n'en est rien. Amauri s'était inspiré de l'idéalisme orientale à la double source du néo-platonisme des Arabes et de J. Scot, en y joignant Denys l'aréopagite, qu'il ne faut pas séparer du précédent : là, il avait pris l'idée du développement successif de l'être, tel qu'on le retrouve dans la philosophie indienne, cette source de toute la philosophie; en telle sorte qu'on peut croire qu'il voyait dans les trois personnes de la Trinité, trois manifestations successives du même être; de même que Brahmâ, en se développant, donne Vichnou, lequel, à son tour, donne Siva. Telle est, je crois, la manière d'entendre la phrase de Duboullay; car il faut

remarquer que le trithéisme de Roscelin, comme toute doctrine semblable, admet trois dieux dans le présent, tandis qu'Amauri n'admet que trois manifestations successives dans le temps, *habuisse.* Il est un motif de plus qui justifie cette interprétation; Amauri disait : « *Christus non magis esse in* » *eucharistiâ quam in qualibet alia re.* » (Dub. h. u.) En d'autres termes, il disait que le Christ est partout, ce qui exclut toute individualité, et par conséquent tout trithéisme. Voici du reste un passage de Denys l'aréopagite, l'un des guides d'Amauri, qui s'accorde parfaitement avec ce qui précède. Denys dit, en parlant du Christ : « *Etenim, est uno* » *verbo dicamus, nequidem homo erat; non quod non* » *esset homo, sed quod ex hominibus ultrà homines exis-* » *teret ac supra hominem revera esset homo; qui non* » *secundum Deum divina gessit, nec humana secundum* » *hominem; verum Deo viro facto, unam quamdam Dei* » *virilem (theandricam) nobis operationem expressit in* » *vita.* » (D. A. *epist.* 4. *ad Cain.*) C'est portés par cette doctrine panthéiste du développement de l'être, que surgirent, au XIIe siècle, tant de têtes ardentes et d'âmes simples, tant de spontanéités rêvant l'unité universelle, et voulant réaliser leur idéal malgré l'inévitable matérialisme de ce monde. C'est ainsi que les Vaudois cherchèrent à mettre en pratique cette haute métaphysique qui les travaillait, à leur insu peut-être, mais dont ils avaient au moins le sentiment, et qui les portait à proclamer le règne du Saint-Esprit, le règne du Père et

celui du Fils. Ces deux manifestations premières étant passées, venait maintenant celui du Saint-Esprit. La marche des idées qui fermentent chez les Vaudois et ailleurs, ne semble que l'application de ces paroles d'Amauri : « *Filius usque nunc ope-* » *ratus est, sed spiritus sanctus ex hoc nunc usque ad* » *mundi consummationem inchoat operari.* » Ainsi, la loi qui découlait de cette haute métaphysique, dont l'apparition se perd dans la nuit des âges, était la loi d'égalité, la loi d'amour; car, que voulaient les Vaudois? l'égalité absolue : dans la religion, l'égalité, comme pour réaliser cette parole d'Amauri et de son école : « *Quod quilibet Christianus tenea-* » *tur credere se esse membrum Christi* » ; dans la politique, l'égalité; une société, une et identique, sans prêtres, sans nobles, sans riches : voilà, en quelques mots, la formule sociale des Vaudois. (V. hist. vaud., par Pierre Gilles.) Je ne peux pas adopter l'opinion d'un célèbre historien (M. Michelet), qui ne voit point là de panthéisme; il n'y trouve que le rationalisme. Nous ferons, à cette occasion, quelques réflexions qui ne seront peut-être pas hors de propos. Toute opposition contre une autorité, quelle qu'elle soit, implique nécessairement l'exercice de la raison, soit que l'homme raisonne juste ou non; encore une fois, il y a en lui une logique naturelle qui le conduit à un rationalisme plus ou moins exact; mais, qu'est-ce que le rationalisme seul, isolé de toute base métaphysique? En philosophie, c'est une logique creuse, telle que

nous la voyons apparaître parfois dans le moyen âge, quand la question des universaux est traitée par des hommes qui ne la comprennent pas; en religion, c'est une misérable jactance irréligieuse, qui peut devenir aussi funeste qu'elle est risible; en politique, des utopies sans valeur, et quelquefois des erreurs criminelles. Un rationalisme isolé est propre à l'attaque, à la critique : il peut renverser; mais, seul, il ne peut pas aller plus loin. On objectera peut-être qu'un tel rationalisme est impossible; pour mon compte, je le crois très-possible : mais le contraire fût-il vrai, j'en tirerais aussitôt cette conséquence, que les grands mouvements qui eurent lieu au XIIIe siècle, avaient racine dans une doctrine métaphysique; et pour les Vaudois, il n'en est pas d'autre que le panthéisme. Règle générale, dans toute grande question sociale, alors que la religion et la politique sont en jeu, quiconque renverse, et s'arrête embarrassé devant les ruines qu'il a faites, celui-là n'a pas cherché à leurs véritables sources les règles que la métaphysique renferme comme un principe ses conséquences; celui, au contraire, qui a une formule nouvelle pour remplacer l'ancienne, a accompli l'œuvre tout entière; il a, devant lui, un idéal; et la loi, qui n'est que la morale, ne sera plus qu'une conséquence. Ce sont là, je crois, des vérités incontestables; et c'est d'après elles, qu'il faut expliquer les révolutions : nous pourrions dès maintenant, si c'était le lieu, montrer par combien de

points les esprits qui, au XIIIe siècle, cherchaient à réaliser le panthéisme dans la vie, touchaient à la révolution française; des deux côtés, même base et souvent mêmes déductions, leurs caractères seuls sont différents, et, par suite, les rôles sont changés dans ce drame terrible où se jouait l'avenir du monde. Si donc les Vaudois ont été tels que l'histoire nous les montre réellement, c'est que le souffle de la philosophie professée par Amauri avait passé sur eux. Ne sait-on pas que leur premier apôtre, Pierre de Bruys, était né dans cette Gaule Narbonnaise où les Juifs, avec leur commerce, avaient transporté la philosophie des Arabes?

Si l'école d'Amauri ne paraît pas avoir eu l'importance des écoles précédentes dans la théorie, c'est qu'elle fut promptement étouffée dans son développement; cependant, le nom du maître n'est pas le seul qui ait survécu, et avant de nous arrêter à son disciple le plus célèbre, il faut citer un nom qui est encore l'indice d'une question à résoudre dans l'histoire de la philosophie.

« Albert-le-Grand, dit M. de Gérando, cite un » certain Alexandre, auteur d'un livre *sur les prin-* » *cipes de la substance incorporelle et corporelle*, dans » lequel l'unité absolue était également reproduite. » Nous ne connaissons d'ailleurs ni le livre ni l'au- » teur. » Voici maintenant ce que dit Albert, en son traité de physique, chap. III : « *Alexander epi-* » *cureus dixit Deum esse materiam, vel non esse extra* » *ipsam, et omnia essentialiter esse Deum, et formas*

» *esse accidentia imaginata; et non habere veram enti-*
» *tatem, et ideo dixit omnia idem esse substantialiter,*
» *et hunc Deum appelavit aliquando Jovem, aliquando*
» *Apollinem, et aliquando Palladem; et formas esse*
» *peplum Palladis, et vestem Jovis; et neminem sa-*
» *pientium aiebat ad plenum revelare posse ea que late-*
» *bant sub peplo Palladis et sub veste Jovis.* » Albert mit donc cet Alexandre au nombre des Epicuriens, d'où l'on peut conclure, bien qu'il ne le dise pas, qu'il le regarde comme un philosophe ancien; Thomasius est de cette opinion, et il le fait vivre du temps de Plutarque. « *Is est, opinor,* » dit-il, *quem inter sodales suos memorat Plutarchus.* » (Th. dissert. XIV. ad phil. stoïc. p. 199.) » A côté de cette opinion nous en trouvons une autre qui tend à établir qu'Alexandre était contemporain de David de Dinant. Remarquons d'abord que le titre du livre attribué à cet Alexandre ne semble pas annoncer la manière des Epicuriens, et que la doctrine indiquée dans les lignes qui précèdent, semble se rapprocher beaucoup plus de l'unité absolue de Parménide que des atômes d'Epicure. Ensuite, qu'est-ce que cet écrivain de l'école d'Epicure, connu au XIII siècle? où Albert a-t-il vu ses écrits? où en a-t-il trouvé des traces, pour en donner un résumé? Albert ne lui aurait-il pas donné le titre d'*epicureus*, par analogie entre sa doctrine et celle d'Epicure qui, après tout, aboutit au panthéisme? D'ailleurs Albert ne prononce pas, et le dire de Thomasius n'est qu'une assertion

au moins fort hasardée. Allons plus loin; saint Thomas, en son traité (*contra Gent.*), a réfuté le panthéisme, et l'on trouve à la marge de ce traité (f. 23. ed. de 1586) qu'Alexandre a précédé immédiatement David de Dinant, et que celui-ci marcha sur ses traces : « *Secutus fuit Alexandrum qui* » *fecit librum de materia, ubi probare conatur omnia* » *esse unum in materia.* » Thomasius lui-même rapporte ce fait, sans le contredire. Il est permis de douter, d'après cela, que cet Alexandre soit un philosophe de l'antiquité, et rien ne s'oppose à ce qu'on le regarde plutôt comme un des sectateurs d'Amauri; les noms des divinités payennes qu'il cite n'auraient été qu'une preuve d'adresse, attendu qu'il se compromettait moins en parlant ainsi de Jupiter qu'en désignant le Dieu des chrétiens.

L'incertitude disparaît entièrement au sujet de David de Dinant, qui vivait au commencement du XIIIe siècle : « *vivebat,* dit Duboulay, *initio hujus* » *sæculi et regebat in artibus atque in theologiâ.* » Il était donc contemporain d'Amauri et son disciple, c'est l'opinion générale; cependant je trouve cette phrase dans Théophile Raynaud (Theo. nat. p. 563) : « *David de Dinant.... asseruit Deum esse* » *materiam primam, quod nemo ante eum deliraverat.* » Assurément, T. Raynaud ne pouvait croire que David de Dinant fût le premier panthéiste dont l'histoire eût fait mention, et il ne pouvait avoir en vue que l'époque à laquelle vivait David;

cependant je crois qu'il faut admettre qu'Amauri lui était antérieur de quelques années. David de Dinant paraît avoir enseigné, et joui d'une grande réputation, car ses ouvrages étaient poursuivis partout, et jamais on ne cite son nom sans le faire précéder du titre de maître. Il est un fait qui le concerne et que personne n'a remarqué, c'est que David de Dinant écrivit des livres de théologie en langue française, si toutefois on pouvait alors lui donner ce nom : ce fut là une nouveauté d'une grande importance, et qui avait un rapport direct avec celle des Vaudois qui traduisaient la bible en langue vulgaire; à la même époque on traduisait également les institutes. Ainsi de toutes parts le génie moderne commençait à interroger dans sa langue propre, les choses de la terre et du ciel, et à donner, par cette émancipation nouvelle et hardie, l'indice de son avenir. La langue d'un peuple est une preuve de sa nationalité, et tandis que la nation française se formait sous Philippe-Auguste, la philosophie prenait aussi les titres de nationalité dans la langue de Descartes. Voici maintenant un passage relatif à ces livres. César d'Heisterbach, après avoir parlé de l'hérésie d'Amauri, ajoute : « *Eodem tempore præceptum est Parisiis, ne quis* » *infra triennium legeret libros naturales; libri magi-* » *stri David de Dinant, et libri gallici de theologia per-* » *petuo damnati sunt et exusti.* » (V. Jourdain, p. 202.) Il résulte de ceci qu'à l'époque du concile de Paris (1209), il existait des livres de théologie en langue

vulgaire, et qu'ils étaient écrits dans un sens contraire au dogme, puisqu'ils furent condamnés au feu. De plus, il semble naturel de les attribuer à David de Dinant, puisqu'on n'en parle qu'à son occasion, et que jamais ils n'ont été attribués à aucun autre auteur. Au surplus, le fait essentiel est l'existence de ces livres, fait qui dut effrayer l'église, parce qu'il en annonçait d'autres que les flammes du bûcher n'ont pu arrêter. Il y a touchant David de Dinant, une dernière circonstance qui est restée dans le vague, c'est précisement celle de sa mort. La sentence que j'ai citée plus haut donne les noms de ceux qui furent condamnés au feu, et qui furent brûlés, comme nous l'apprend Rigore, au lieu dit *Campelli*, aujourd'hui le marché des Innocents; nous y voyons encore que les restes d'Amauri furent déterrés et livrés aux flammes; mais pour la personne de David de Dinant, il n'en est nullement question. Il est à croire cependant que si le concile, qui brûlait les livres, avait eu l'auteur sous la main, il ne lui aurait pas fait grâce; ceux qui ont dit que David avait subi la sentence, l'ont avancé sans preuves, et sont démentis par ce qu'on peut regarder comme le procès-verbal du jugement. Faut-il en conclure qu'en 1210, l'année de l'exécution, David de Dinant était déjà mort? Il résulterait de là qu'il pouvait être à-peu-près aussi âgé qu'Amauri, et que l'opinion de Théophile Raynaud ne serait pas dénuée de fondement; toutefois on peut donner une autre

raison du silence des juges à son égard : David de Dinant était breton, et il est possible qu'à l'approche du danger, il ait cherché dans son pays un refuge contre l'autorité qui voulait le frapper en France; ceci, du reste, n'est qu'une conjecture.

Quant à sa philosophie, c'est le panthéisme, tel que la formule de Théophile Raynaud nous l'a donné; Albert-le-Grand dans sa somme, saint Thomas d'Aquin (*in mag. sententia*), et (*contra gent.*) s'en sont beaucoup occupés; j'en donnerai donc une idée d'après eux, et surtout d'après le dernier.

« Ce fut une erreur introduite par quelques » philosophes de l'antiquité, que de considérer » Dieu comme l'essence de toutes choses. Ils pré- » tendaient établir que tout est absolument un, » que toutes les choses ne diffèrent qu'aux yeux » des sens, ou suivant les diverses considérations » dans l'esprit; tel fut en particulier le système de » Parménide. Plusieurs modernes ont suivi à cet » égard les traces des anciens, et dans leur nombre » nous comptons David de Dinant. (St. T. d'A. l. II. » *in mag. sent.*) Voir aussi M. de Gérando (tom. 4. » p. 427).

Je borne là les citations tirées du commentaire sur le maître des sentences, mais j'y ajouterai un court passage de la *somme théologique* du même saint Thomas, parce qu'il résume en peu de mots toute cette doctrine du panthéisme. Dans l'ar-

ticle 8 de la 3e question (folio 16, tom. 10), il se demande si Dieu entre dans la composition des choses ; *utrum Deus in compositionem aliorum veniat.* Or, cette question n'est rien autre que celle-ci : les êtres sont-ils des portions de l'être? Nous n'examinerons pas maintenant comment saint Thomas arrive à la négative, nous y reviendrons au chapitre qui lui sera consacré ; voici maintenant ses paroles. Après avoir rappelé en peu de mots, les systèmes qui soutiennent le pour et contre, il dit : « *Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima* » *mundi, ut patet per August. in libro 7 de Civitate* » *Dei, et ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixe-* » *runt, Deum esse animam primi cœli. Alii autem* » *dixerunt Deum esse principium formale omnium re-* » *rum, et hæc dicitur fuisse opinio Almarianorum ; sed* » *tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime* » *posuit, Deum esse materiam primam.* Quelques-uns » ne voient en Dieu que l'âme du monde, comme » nous l'apprend saint Augustin, au VIIe liv. de la » Cité de Dieu ; ce qui en amena d'autres à dire » qu'il était l'âme du premier ciel. D'autres avan- » cèrent que Dieu est le *principe formel* de toutes » choses ; c'est l'opinion des partisants d'Almaric. » La troisième erreur est celle de David de Dinant » qui poussait la folie jusqu'à dire que Dieu est » la matière première. »

Saint Thomas range la doctrine de l'âme du monde parmi celles qui voient Dieu présent substantiellement en toutes choses, et il ne se trompe

pas, car ce n'est qu'un panthéisme dans lequel la forme active et formatrice, inhérente à la substance, est désignée par un signe particulier caractéristique. C'est ce point de vue du panthéisme qui semble avoir inspiré Abailard, et c'est lui qui porte saint Thomas à établir une différence entre les partisants d'Amauri et David de Dinant. Le fait est qu'entre l'âme du monde et le principe formel, il y a plutôt une différence de mots que de sens. La dernière formule est encore une de ces expressions employées dans la langue philosophique du moyen âge, et dont l'inconvénient est de ne donner qu'une notion obscure et confuse. Il suffit de se rappeler la théorie de la forme et de la matière, pour comprendre la valeur du principe formel : la matière n'est rien sans la forme, et réciproquement, la substance n'est que la réunion des deux précédentes; mais qu'est-ce que la forme, sinon le principe formateur, l'âme du monde? et comme dans la réalité, la forme est inséparable de la matière, cette forme n'est en dernier résultat que le principe du mouvement, et par suite le principe de la formation des êtres. David de Dinant, d'après ce que nous savons, portait beaucoup plus son attention sur le côté *matériel* du système, en d'autres termes, il se préoccupait moins de la forme que de la matière, et voilà sans doute ce qui porta saint Thomas à faire la distinction que nous venons de voir; mais il avait encore une autre raison. Il y a un rapport de res-

semblance entre l'âme du monde et le principe formel : or, cette identité dans la métaphysique, Amauri voulait la confirmer par sa doctrine sociale; lui aussi appelait cette religion du Saint-Esprit qu'on avait déjà reprochée à Abailard, et qui au XIIIe siècle agita si profondément la société.

Voici maintenant comment David entendait sa doctrine :

Tout est essentiellement un, *omnia substantialiter unum*, c'est-à-dire que toutes les choses sans exception ont une même essence, une même nature; elles sont divisées en trois classes, savoir : les substances incorporelles, les âmes et les corps; de plus, chacune de ces trois classes a en particulier un principe propre et indivisible.

Le principe des substances incorporelles est Dieu, celui des âmes est l'intelligence, et celui des corps, la matière; ces trois principes sont essentiellement un, car sans cela, il existerait entre eux quelque différence, et dès lors ils ne seraient pas simples. Il suit de là que Dieu est la matière de toutes choses.

On reconnaît dans ces idées l'influence du livre *de Causis*, beaucoup plus que chez Amauri. Cette triplicité de principes rappelle cette triplicité qui a conduit les scolastiques à établir comme trois âmes, idée qui vient de Platon. A côté de David de Dinant se trouve le nom d'un écrivain dont les ouvrages paraissent avoir également été proscrits,

c'est Maurice l'espagnol, *Mauricius hispanus;* nous n'avons sur sa personne aucun éclaircissement; il faut donc le regarder comme un des membres de cette école qui fut arrêtée dans son développement, et qui n'a pu nous transmettre son histoire avec les détails qu'on serait heureux de rencontrer aujourd'hui.

Je ne crois pas nécessaire de m'arrêter plus long-temps sur cette école, dont le caractère est suffisamment mis à nu par le peu que le temps nous en a transmis. Mais si les traits de ce panthéisme à la fois si grave et si opiniâtre, car il n'en était pas à son premier jour, sont faciles à saisir, son apparition au début du XIIIe siècle n'en est pas moins un événement fait pour étonner et donner à penser. Le catholicisme était fort et puissant, l'inflexible Innocent III le représentait dignement, le grand saint Bernard l'avait fait triompher d'Abailard, et voilà que malgré cette force et qu'au milieu de ces triomphes, il est assailli de toute part, et attaqué au cœur; les deux faces de toute révolution, la pensée et le fait se manifestent avec une égale énergie; enfin, selon l'expression de M. Michelet, la face du monde était sombre à la fin du XIIe siècle. Est-ce à l'invasion d'Aristote qu'il faut attribuer cet état de choses? Aurait-il ainsi triomphé d'une ardente foi, ou d'une conviction profonde? Je ne veux pas nier son influence, et nous aurons assez tôt l'occasion de la montrer, mais Aristote était pour peu de chose dans ce grand

mouvement religieux et philosophique, tandis que l'action du platonisme, ou mieux du néo-platonisme, se montre ici d'une manière incontestable; selon moi, c'est cette école philosophique qui a le plus contribué aux attaques contre le dogme. Car, remarquons-le bien, au moment où nous en sommes, Aristote est encore fort peu de chose comme métaphysicien, les livres qu'on lui attribue ne sont pas de lui ni de son école; il est probable même que *le petit traité de métaphysique,* condamné en 1209, est le *livre de Causis;* pour se convaincre de tout ce que j'avance, il ne faut que recourir aux dates. Sur cette phase importante de l'histoire, on a bien souvent répété de confiance et comme par habitude, des énoncés qui ne sont que des erreurs; mais je suis persuadé qu'une étude plus attentive des faits, ramènera à la vérité. Lorsqu'en 1215, le quatrième concile de Latran, se crut obligé de débuter par cette formule de la foi catholique : « il n'y a qu'un seul Dieu, qui dès l'origine des temps, *a fait de rien les esprits et les corps,* cette formule a été dirigée contre le panthéisme que nous venons de voir, comme la bulle d'Honorius III le prouve de nouveau; mais encore une fois ce panthéisme n'était pas le fait d'Aristote, pas plus que le manichéisme des Albigeois contre qui était aussi lancée la bulle d'Innocent, et qui provient de la même source que la philosophie de J. Scot et d'Amauri. Cette dernière assertion a peut-être besoin de preuves, et comme d'ailleurs

il est impossible qu'un grand mouvement social ait lieu en dehors de tout principe philosophique, il convient de nous y arrêter quelques instants : ce sera une occasion de plus de montrer le lien qui lie toutes les portions de l'humanité, et qui rend le passé solidaire de l'avenir.

Le manichéisme des Albigeois est un de ces événements dont l'apparition et les suites affligèrent profondément l'humanité au XIIIe siècle; je ne dirai rien de son histoire, mais je m'arrêterai un peu sur les causes de sa présence dans le midi de la France; je répète donc ce que j'ai dit, qu'il provient de la même source que la philosophie de J. Scot et d'Amauri, de ces contrées où le panthéisme se formule de tant de manières différentes, et parmi lesquelles se montre le gnosticisme. En effet, l'idée cosmogonique des gnostiques est la création du monde par émanation, c'est le principe oriental et néo-platonicien. Dieu est le père universel, l'être en soi, sans attributs distincts, insaisissable; cet être, ce *monogène* rayonne au dehors, et par des émanations successives, il produit les différents anneaux de la chaîne des êtres. D'abord, il se manifeste par un monde divin, type d'un autre monde inférieur; puis l'émanation s'éloigne de son centre, et à mesure qu'elle va ainsi du centre dans l'espace, elle perd de son caractère divin, et arrive aux limites de l'être : là, elle rencontre un je ne sais quoi qui n'est ni l'être ni le non-être, en d'autres termes, qui n'est pas par soi-

même, et qui est la matière. Par cette alliance, l'émanation se corrompt et donne naissance au mal : de là, deux forces qui se disputent l'être, l'une tendant à absorber l'esprit divin dans la matière, l'autre à l'en éloigner; de là naissent le bien et le mal : on reconnaît ici le dualisme de Zoroastre, et plus tard de Manès. La parenté de cette doctrine avec l'orientalisme, est un fait que l'histoire nous montre d'une manière certaine : ainsi Clément d'Alexandrie appelait le gnosticisme *philosophie orientale,* Porphyre *l'ancienne philosophie,* Eunape *philosophie chaldaïque;* Carpocrate était aux yeux du même Clément d'Alexandrie, l'auteur de la *glose monadique.* Les rameaux de cet arbre, dont les racines se perdent dans le passé de la vieille Asie sont nombreux, et nous en voyons un en Espagne, au IVe siècle, dans la personne de Priscillien. Il suit de là que le manichéisme n'est qu'une déviation du gnosticisme, ou plutôt sa première conséquence érigée en doctrine, et voilà pourquoi Pierre de Vaux-Cernai nous rapporte qu'une grande partie des Albigeois étaient gnostiques ; aussi, à mon sens, Beausobre a raison de chercher l'origine du gnosticisme dans l'Inde. D'où venait cette doctrine qui apparaît dans le midi de la France? Nul doute que les Arabes et surtout les Juifs, qui mêlèrent à leur philosophie, les idées puisées aux sources de la gnose, n'aient été les initiateurs de cette philosophie. A cette origine toute historique, il y en avait une

autre qui portait les hommes du midi de la France à proclamer le règne des deux principes, et à croire à la présence du génie du mal. Cette erreur fatale n'était pour eux que le résultat d'une induction, qui des effets les portait à remonter à une cause imaginaire. On peut croire que, pour ces hommes à demi-éclairés, et d'une civilisation plus avancée que les habitants du nord de la France, les faits parlèrent assez haut pour les précipiter dans une croyance qui n'était que l'exagération d'une idée chrétienne. On peut lire sur l'état de la population comprise sous le nom général d'Albigeois, les belles pages de M. Henri Martin, dans son histoire de France, tom. 4. (passim.)

En résumé, les principes et toutes les conséquences qui en sortirent pour assaillir l'église et accabler d'infortunes des populations entières, proviennent de cette philosophie si chaudement embrassée par saint Anselme, et si vivement défendue par saint Bernard, contre le seul homme qui alors pouvait la combattre sans tomber dans une doctrine plus funeste encore.

CHAPITRE XIII.

SUITE DE LA TROISIÈME ÉPOQUE.

TRADUCTEURS ET COMMENTATEURS.

Il est bien constaté maintenant que les sentences lancées à différentes reprises contre les ouvrages attribués à Aristote, ont fait sentir la nécessité d'étudier celui-ci sérieusement; car, c'est à partir de ce moment que commence le véritable règne des traducteurs et des commentateurs. Je dois dire cependant que, par ce titre, je n'entends pas seulement ceux qui ont traduit ou paraphrasé ce qu'ils connaissaient des anciens; mais encore ceux qui, munis de ces matériaux divers, en reproduisaient les idées dans des ouvrages dont la forme seule avait un air de nouveauté, mais dont le fond n'avait rien de spontané ni d'original. Après l'école d'Amauri, en effet, nous ne trouvons plus de ces

systèmes francs et hardis qui témoignent à la fois de l'indépendance de l'esprit dans leurs auteurs, et d'un reste de tolérance chez leurs adversaires; le bûcher de la halle aux Champeaux, et la croisade dans le midi de la France, ont arrêté pour un temps l'essor des esprits. Mais il ne faut pas donner à ces événements une importance exagérée, il est une autre cause de cette halte philosophique. L'esprit nouveau, après les efforts et la hardiesse des deux premières époques et les grands travaux d'Abailard, se vit comme épuisé et privé de cette sève qu'il avait si longtemps prodiguée; il avait d'ailleurs appris à ses dépens que si l'audace est parfois utile, et que s'il est beau de marcher seul, au risque de tomber, il est plus sage et souvent plus profitable de demander conseil aux âges passés: aussi, dès qu'il put le faire, il se jeta avec ardeur dans cette voie nouvelle, proclamant à sa manière que l'éclectisme n'est que l'expérience, posée comme indispensable condition du progrès. Ne croyons pas que l'autorité nouvelle, qui va s'ajouter à la première, détruira toute indépendance, nous verrons le contraire quelquefois; mais ce que nous verrons encore plus, c'est l'extrême inconséquence de la plupart de ces docteurs orthodoxes d'intention, et parfois si hétérodoxes de fait, inconséquence qui a sa source dans le désir d'établir une identité parfaite entre l'autorité religieuse et l'antiquité philosophique : telle était, en effet, la pensée dominante des docteurs de ces temps,

qu'ils voulaient allier la philosophie du passé au présent du catholicisme, Aristote et l'Evangile! Au fond de cette étrange pensée, il y avait cependant un pressentiment du vrai, une proclamation solennelle de la loi d'unité et de progrès dans l'humanité. C'est par-là que ce XIIIe siècle se recommande, il est comme le commencement de la renaissance, et la philosophie a l'honneur d'ouvrir cette ère glorieuse d'alliance entre l'ancien monde et la pensée de l'esprit nouveau. La liste de tous ces laborieux explorateurs du passé serait longue, et il y aurait à faire sur eux de profitables études. Quoique la pureté des sources où plusieurs ont puisé soit incontestable, il y en a d'autres qui ont travaillé sur le grec même, et tous enfin, à divers titres, ont droit à l'attention de l'histoire; leurs travaux à tous ont été utiles et profitables à ceux qui leur ont succédé. Un travail d'érudition sur ces hommes érudits, outre qu'il est au-dessus de mes moyens, ne peut entrer dans le plan de cet ouvrage, qui prend, à mesure qu'il avance, une extension qu'il n'était pas dans mon intention première de lui donner; je me contenterai donc de citer quelques noms, et de ne m'arrêter sur les autres qu'autant qu'ils me paraîtront mériter une attention particulière sous le rapport de leurs doctrines philosophiques.

Constatons d'abord un des résultats des croisades, lequel fut pour l'occident une grande facilité d'étudier la langue grecque; en telle sorte,

qu'au lieu de s'étonner que le grec ait été cultivé en occident au XIIIe siècle, on doit s'étonner, dit Jourdain, qu'il ne l'ait pas été davantage. Il le fut cependant assez généralement dans le monde des érudits; et pour commencer, nous citerons, d'après le témoignage de Roger Bacon (*opus. majus*), deux hommes très-versés dans cette langue.

L'un est Robert, évêque de Lincoln, *vir in latino et græco peritissimus*, dit Mathieu Paris; il traduisit les éthiques d'Aristote, en y ajoutant un commentaire de sa façon, dont il puise les idées chez un commentateur grec. Il écrivit aussi des commentaires sur la logique d'Aristote. Le second est Jean Basingestokes, très-habile, dit Jourdain, dont je reproduis ici presque textuellement les paroles, dans le *trivium* et le *quatrivium*, et très-versé dans les lettres grecques. Il avait voyagé en Grèce, et appris la langue grecque de la fille de l'archevêque d'Athènes; Jean travailla beaucoup sur le grec.

Citons maintenant Jacques, de Venise, sur lequel le continuateur de la chronique de Robert du Mont s'exprime ainsi : « *Jacobus, clericus de Venitia, transtulit de græco in latinum quosdam libros Aristotelis.... scilicet topica, analyticos priores et posteriores, et elenchos.* » Thomas de Cantipré, qui est peut-être l'auteur des traductions de plusieurs ouvrages d'Aristote, faites sur l'invitation de saint Thomas; Henri de Brabant, écrivain sur lequel il y a des doutes, mais dont plusieurs traductions attestent l'existence au XIIIe siècle; Guillaume de

Moerbeka, l'un des hommes de son époque les plus versés dans la littérature philosophique de l'antiquité, car non-seulement il a traduit de l'Aristote, mais encore du Proclus; Hermand, le germanique, qui traduisit aussi les éthiques et la rhétorique d'Aristote. J'ai déjà parlé de Michel Scot; je n'ajouterai donc plus à cette liste que trois noms auxquels je m'arrêterai un peu plus longtemps, parce qu'ils rappellent trois hommes qui furent plus que des simples traducteurs : je veux dire Alexandre de Hales, Guillaume d'Auvergne et Vincent de Beauvais. C'est par eux que plusieurs historiens de la philosophie, et notamment M. de Gerando, font commencer la troisième époque de la scolastique; mais s'il faut qu'une époque, pour se distinguer d'une autre, ait un caractère particulier, il est évident que cette division n'est fondée que sur l'arbitraire, et non sur les faits.

Alexandre de Hales.

Il est ainsi nommé d'un cloître de franciscains dans le comté de Glocester (*Alesius*), et dans lequel il fut sans doute élevé; mais c'est à Paris qu'il brilla comme professeur de théologie, et qu'il mourut en 1245. Il fut un des premiers à commenter le maître des sentences, qui, au commencement du xve siècle, comptait trois cents commentateurs; il fut aussi l'un des premiers à étudier les

Arabes, et à répandre leurs écrits en France, comme nous l'apprend Fr. Patricius : « *Quis vero* » *primus omnium*, dit-il, *Aristotelicam philosophiam* » *ibi tractaverit in incerto est : attamen satis, ni fallor,* » *constat Alexandrum de Hales et Albertum Magnum,* » *primos omnium latini nominis philosophorum, Aris-* » *totelicam philosophiam commentariis exposuisse.* » C'est à Avicenne à qui il doit, en partie, les connaissances qu'il avait d'Aristote; mais ce fut vers l'école opposée qu'il se dirigea de préférence, car nous voyons qu'il étudia les écrits attribués à Hermes Trimégiste et à saint Denis l'aréopagite : aussi fut-il réaliste, mais réaliste mitigé, et qui s'arrêta sur le bord du panthéisme d'Amauri, grâce au conceptualisme d'Abailard, auquel il se rattache. A l'exemple d'Abailard, en effet, Alexandre de Hales fait la part de la dialectique, et reconnaît qu'il y a dans l'esprit des conceptions qui n'ont aucune réalité, et déjà il est une preuve que le réalisme, après la lutte d'Abailard contre Guillaume de Champeaux, n'est plus que le conceptualisme. J'espère mettre cette vérité dans tout son jour, et prouver encore, par-là, combien on s'est trompé en ne voyant dans la doctrine d'Abailard que la continuation du nominalisme. C'est ce côté logique du système qui valut à Alexandre de Hales son titre de docteur irréfragable, docteur des docteurs, *doctor irrefragabilis, doctor doctorum;* car il appliqua rigoureusement les formes syllogistiques à l'enseignement de la théologie, et avec lui s'éta-

blit définitivement le règne des arguties et des tours de force. On trouve sa doctrine complète dans son principal ouvrage, *summa theologiæ universæ.* On regarde la somme d'Alexandre de Hales comme le plus ancien monument de ce genre qu'ait produit le moyen âge.

Guillaume d'Auvergne.

Guillaume d'Auvergne est communément appelé Guillaume de Paris, parce qu'il fut promu au siége épiscopal de cette ville en 1229; et ce fut sous son épiscopat que commença la grande querelle de l'université contre les dominicains et les franciscains. Je me contenterai de signaler ici cet événement en quelques mots, me réservant de revenir sur ce sujet quand il en sera temps.

En 1216, d'autres disent en 1218, les dominicains, appelés aussi frères prêcheurs, vinrent s'établir à Paris, dans une maison de la rue Saint-Jacques, circonstance qui leur valut le surnom de jacobins. Ces nouveaux venus, dont le savoir et l'enseignement attira bientôt l'attention, surent profiter des troubles de l'université pour empiéter sur ses droits. Ils établirent d'abord chez eux une chaire de théologie; puis, en 1229, l'université ayant suspendu ses cours à la suite d'une querelle d'étudiants, les dominicains érigèrent une seconde chaire de théologie, et les franciscains vinrent à leur tour pour occuper la place des doctenrs de

l'université, dispersés alors à Angers, à Toulouse, et même en Angleterre. De retour, après deux ans d'un exil volontaire, ces derniers ne virent pas sans dépit les succès de leurs rivaux; ce fut alors que parut le fameux Guillaume de Saint-Amour, et que s'engagea une nouvelle lutte qui ne se termina qu'en 1257.

Guillaume d'Auvergne ne put rester entièrement étranger à tous ces démêlés; toutefois, il n'y figure pas en première ligne, son unique soin ayant toujours été de subordonner la philosophie au dogme : c'est ainsi qu'on le voit rejeter tout ce qui ne peut pas s'accorder avec les textes sacrés; c'est de ce point de vue qu'il critique la métaphysique d'Aristote et son histoire naturelle. Son érudition était fort étendue, et en cela, il me paraît supérieur à Alexandre de Hales, aussi bien que pour la sage retenue avec laquelle il fait usage de la dialectique, repoussant l'appareil pédantesque des formes syllogistiques. Il savait le grec, et il paraît avoir eu une telle connaissance des écrits arabes, que nul écrivain de son temps n'a donné plus d'énoncés sur un plus grand nombre de philosophes de cette nation. Il est du petit nombre de ceux qui ont parlé d'Avicebron, arabe dont la vie et les écrits sont tout-à-fait inconnus, et dont le nom même paraît être falsifié; Albert en parle dans son *de Causis*, et lui attribue un ouvrage intitulé *fons vitæ;* Guillaume, dit *fons sapientiæ*, du moins, il est probable que c'est le même ouvrage; tous deux

s'accordent à regarder cet écrit comme ayant eu une grande influence sur l'école d'Amauri. A ce titre, je citerai le passage de Guillaume; on y verra de plus son opinion sur l'auteur de ce livre, qu'on n'a pu découvrir jusqu'à présent.

« *Natura spiritualium substantiarum non facile* » *innotescere hominibus tam brevis intellectus, quia* » *etiam sapientes ad modicum penetraverunt illam, et* » *nondum profundaverunt in ea nec tractatum aliquem* » *de ea scripserunt, qui ad nos pervenerit, excepto solo* » *Avicebron, qui esse multa sublimia et longe a vulgari* » *intellectu de eis dixerit et scripserit, multo ampliora* » *tamen dicenda de eis et scribenda reliquit et scientiam* » *de his, licet aliquatenus inchoatam, procul tamen a* » *complemento et perfectione demisit.* (t. 1. p. 84.) » *Avicebron autem et theologus nomine et, ut videtur,* » *Arabs, istud evidenter apprehendit, cum et de hoc in* » *libro quem vocat* fontem sapientiæ *mentionem ex-* » *pressam faciat, et librum singularem de verbo Dei* » *agente omnia scribat. Ego autem propter hoc puto* » *ipsum fuisse christianum, cum totum regnum Ara-* » *bum christianæ religioni subditum fuisse ante tempus* » *non multum narrationibus historiarum manifestum* » *sit.* »

Ses écrits sont remplis d'aperçus de cette nature sur différents écrivains; c'est ce qui fait de Guillaume d'Auvergne un auteur utile à consulter, ne serait-ce que pour avoir une idée de l'état de la science à son époque. Il ne manque pas non plus d'un certain talent d'appréciation qui le distingue

éminemment des écrivains contemporains, tous, pour la plupart, dénués de critique, et plus occupés à entasser des phrases et des citations, qu'à en apprécier la valeur.

Par suite de la grande connaissance des Arabes, Guillaume d'Auvergne était très-versé dans la philosophie d'Aristote, et il est peu des ouvrages de celui-ci qu'il ne cite dans ses écrits, qui ont été publiés en deux volumes in-f°, par un chanoine de Chartres, Blaise Ferron. Je regarde ces écrits comme aussi curieux à étudier sous le rapport historique que sous le rapport dogmatique, ce dernier n'offrant rien de particulier.

Dieu, l'univers et l'âme, on pourrait dire l'homme, sans fausser sa pensée, tels sont les objets de ses méditations : par là, il embrassait la philosophie tout entière. La manière dont il traite ces points élevés, annonce toujours un esprit droit et pur, cherchant à faire prévaloir les principes d'une morale consolante, appelant à son aide les idées chrétiennes, pour repousser le dogme de la fatalité : c'est une des parties auxquelles il s'attache le plus spécialement, et à cette occasion, les philosophes anciens qu'il cite sont souvent fort maltraités ; il est vrai de dire qu'il n'en avait pas toujours une connaissance bien suffisante. En un mot, l'idée théologique du catholicisme est bien exposée dans Guillaume ; mais lorsqu'il vient à parler de l'univers et qu'il se hasarde dans le champ de la cosmologie, l'influence de ses maîtres en

philosophie reprend le dessus, et l'on voit cet esprit si fervent et si orthodoxe tomber dans un réalisme métaphysique qui aboutit tout droit à l'unité, et cette unité, c'est l'universel. Celui-ci est une réalité, mais en tant que substance une et indivisible (*de universo.* pag. 743-871). Voilà en quel sens il dit que Socrate n'est pas une partie de l'humanité; car l'universel comprend tout, c'est ce qui est absolu et réel : or, les formes socratiques et humaines ne sont rien au point de vue de la substance. A vrai dire, Guillaume d'Auvergne, s'il eût fait un pas de plus, tombait dans un matérialiste panthéistique, non pas certes avec intention, mais par suite du peu d'intelligence qu'il avait du système métaphysique qu'il avait adopté. C'est ce qui ressort de l'indivisibilité qu'il assigne à l'universel : d'une part il est indivisible, et d'autre part il comprend tout, et de plus, il n'existe pas en dehors de ce monde, or, ce monde est matériel, donc la conséquence matérialiste est rigoureuse.

Sa théorie de la perception est remarquable, en ce qu'on y trouve ces intermédiaires si célèbres et dont nous aurons occasion de parler; je ne le mentionne ici que parce que Guillaume est un des premiers, dans le moyen âge, qui ait abordé le problème de la connaissance.

Guillaume d'Auvergne mourut en 1249.

Vincent de Beauvais.

Comme philosophe, Vincent de Beauvais n'offre rien à remarquer de plus que les précédents ; mais il a un autre mérite, celui d'avoir résumé l'état des connaissances à son époque ; à peu de choses près, il nous indique où en était la France et ses alentours, après les premiers siècles du moyen âge qu'elle venait de traverser. N'attendons de lui ni critique, ni contrôle, ni essai d'un mieux faire dans une vue de progrès, ni méthode scientifique, ce sont là des indices d'un esprit supérieur, et Vincent de Beauvais n'est pas un Roger Bacon ; mais on trouve chez lui des faits, son œuvre est un simple compte rendu, comme si l'esprit de l'époque eût voulu savoir quelles étaient ses richesses avant d'aller plus loin. Si j'ai commencé par dire ce qu'il ne faut pas chercher dans le *speculum majus*, je me hâte d'ajouter que cet ouvrage n'est pas sans valeur, je crois au contraire qu'il en a une très-réelle, non seulement aujourd'hui, comme document historique, mais en lui-même et pour ce qu'il contient. Vincent de Beauvais, s'il n'a pas eu le premier l'idée encyclopédique du savoir humain, est du moins le premier qui en ait essayé la réalisation, et il est doux de pouvoir ajouter qu'un roi de France, le plus grand peut-être, y a contribué de tout son pouvoir.

Saint Louis aimait la science, lui-même était fort lettré, et le progrès des lumières ne fut pas

un des moindres objets de son attention : c'est à lui qu'on doit la première idée d'une bibliothèque publique en France. Il fit transcrire, en effet, tous les livres qu'on put trouver dans les maisons religieuses, et rassembla ainsi 1200 à 1300 volumes qu'il plaça dans le trésor de la Sainte-Chapelle. Cette riche collection d'alors était mise à la disposition des lettrés, et saint Thomas en profita plus d'une fois. La réputation, le savoir de Vincent de Beauvais, attira l'attention de saint Louis, qui le fit venir à sa cour, le nomma son lecteur, et aussi, dit-on, précepteur de ses enfants. Voilà donc notre dominicain, bibliothécaire de saint Louis, et trouvant déjà, par là, d'amples matériaux pour son œuvre; de plus, un grand nombre de religieux de son ordre, firent partout où ils en trouvaient les moyens, des extraits dont Vincent avait besoin : c'est là ce qui explique la prodigieuse quantité de citations qu'on rencontre dans le *speculum majus*. C'est l'auteur lui-même qui nous l'apprend dans un passage que je vais citer, parce qu'il montre : 1° la méthode qu'il suivait en citant non seulement Aristote, mais les autres auteurs; 2° le seul genre de critique qu'il se permettait en dehors de l'autorité religieuse, qui domina toujours dans ses écrits.

« *Ego autem in hoc opere vereor quorumdam legen-*
» *tium animos refragari, quod nonnullos Aristotelis*
» *flosculos, præcipueque ex libris ejusdem physicis et*
» *metaphysicis quos nequaquam ego ipse excerpseram,*

» *sed a quibusdam fratribus excerpta susceperam, non* » *eodem verborum scemate, scilicet quo in originalibus* » *suis jacent, sed ordine plerumque transposito, non* » *nunquam etiam mutata paululum ipsorum verborum* » *forma, manente tamen auctoris scientia, prout ipsa* » *vel prolixitatis abbreviandæ, vel multitudinis in unum* » *colligendæ, vel etiam obscuritatis explanandæ neces-* » *sitas exigebat, per divisa capitula interni.* » On voit que ce qui le préoccupe avant tout, c'est l'ordre matériel et mécanique des citations qu'il emprunte; quand au sens, il est tranquille, attendu qu'il saura l'asservir et le plier selon les exigences du principe qui lui sert de guide et de règle.

Vincent de Beauvais, voulant présenter un tableau des connaissances humaines à son époque, intitula son œuvre *speculum majus*, grand miroir, qu'il divisa en trois parties : *speculum naturale*, miroir naturel; *speculum doctrinale*, miroir doctrinal; *speculum historiale*, miroir historique. Le premier, qu'il a divisé en trente-deux livres, sous-divisés eux-mêmes en chapitres, contient toutes les notions de son temps sur l'histoire naturelle, la physique, l'astronômie et l'alchimie, qu'il a encadrées dans le récit de la création du monde en sept jours. On y trouve un mélange confus d'idées souvent peu exactes, expliquées par la théologie et selon la manière du temps.

La seconde partie est la plus intéressante, sous le rapport philosophique, en ce qu'elle nous fait connaître les opinions de l'auteur sur les questions

agitées alors. Sa grande autorité est Aristote, tel qu'il le connaissait par le canal des Arabes : c'est aux traducteurs latins de ce dernier qu'il emprunte l'expression si employée dans la scolastique de *quiddité;* il est un des premiers qui l'ait introduite dans la langue philosophique du temps. Vincent de Beauvais est réaliste, ce qui veut dire qu'il rejette entièrement les données du nominalisme : mais en réalité, il est conceptualiste; il est même un de ceux qui ont le mieux saisi la distinction établie par Abailard sur les universaux, en tant qu'il faut les considérer sous le point de vue logique ou métaphysique. « Dans ce der-» nier cas, dit-il, ils sont des réalités; dans le » premier, ils sont la condition d'un terme affecté » à désigner une chose qui peut être coordonnée » dans un genre. » (Spec. doct. lib. III.)

Quant au miroir historique, c'est le moins important, et au lieu d'en dire quelques mots, je citerai encore un passage de l'auteur où il trace le plan de toute son œuvre.

« *Ipsum opus universum, quod speculum majus vo-* » *cabatur, in tres partes principales, tanquam in tria* » *volumina, vel opuscula perfecta, et a se invicem se-* » *parata distinxi : quorum etiam unumquodque speculi* » *nomine divisim intitulavi. Prima itaque pars continet* » *totam historiam naturalem et hæc vocatur speculum* » *creatoris : Secunda totam seriem doctrinalem, et hæc* » *vocatur speculum scientiarum; tertia vero, totam his-* » *toriam temporalem, et hæc vocatur speculum historia-*

» *rum. Prima si quidem prosequitur naturam et pro-*
» *prietates omnium rerum; secunda, materiam et or-*
» *dinem omnium artium; tertia vero seriem omnium*
» *temporum. In prima quidem agitur de humani ge-*
» *neris constitutione; in secunda de ipsius instructione;*
» *in tertia vero de ejusdem propagatione. Itaque prima*
» *non immerito vocatur naturale, secunda vero specu-*
» *lum doctrinale, tertia quoque speculum historiale.* »
On lui en a attribué un quatrième, *speculum morale*, mais Echard a démontré qu'il n'est pas de lui et qu'il a été composé dans le XIVe siècle.

Encore un mot, sur le lieu de sa naissance : Saint Antonin le nomme *Vincentius Bellovensis Burgundus*, et des biographes croient que le surnom de *Beauvais* lui vient seulement d'un séjour qu'il fit dans cette ville, et la question est restée indécise. On sait positivement qu'il mourut en 1264.

CHAPITRE XIV.

SUITE DE LA TROISIÈME ÉPOQUE.

Albert-le-Grand.

Albert aussi est un traducteur et un commentateur, mais d'un ordre infiniment supérieur à ceux qui précèdent; par sa vaste érudition, par l'étendue de ses connaissances et les services incontestables qu'il a rendus à la science, il mérite une place à part et que n'ont pu lui refuser ceux même qui lui ont donné la ridicule dénomination de singe d'Aristote. Il fut sans doute un sectateur zélé de ce dernier, et Aristote lui doit beaucoup pour son empire au moyen âge; mais rappelons-nous tout d'abord qu'au moment où parut Albert, ce même Aristote était proscrit et brûlé en partie, au moins d'intention, sinon de fait, et que ce fut le maître de saint Thomas qui,

Digitized by Google

en donnant du stagirite une idée moins fausse, ramena l'opinion et fournit des moyens de développements et de progrès qui pouvaient encore manquer long-temps à l'esprit humain. Albert-le-Grand est aussi encyclopédiste, mais bien différent de Vincent de Beauvais, qui n'est qu'un nomenclateur; il est à la fois dialectitien, métaphysicien, naturaliste et, pour nous servir de son expression, magicien (de an. t. 3. p. 23). Cette dernière dénomination signifie beaucoup chez lui, car elle indique le physicien et l'alchimiste. Au désir de savoir par les autres, il joignait celui de comprendre par lui-même, et l'on peut dire que sa vie ne fut qu'une longue étude de la nature, soit par la spéculation, soit par la pratique expérimentale; mais une chose lui a manqué, la méthode, surtout pour le dernier point. C'est le défaut de son époque autant que le sien; mais c'est là ce qui a compromis sa réputation, et ce qui rend en même temps si difficile à saisir, l'ensemble de ses travaux et leur véritable valeur. Le nombre en est effrayant : 21 volumes in-folio, publiés en 1651, par le dominicain Pierre Jammy, sont loin de contenir tous ses écrits, et bien qu'il y en ait quelques-uns dans ce recueil qui ne soient pas de lui, l'ensemble dépasserait de beaucoup ce nombre de volumes. Le catalogue le moins incomplet qu'on en trouve fait partie de celui des écrivains de l'ordre des prêcheurs, de Quetif et Echard; il tient 12 pages in-folio : je signalerai

plus loin les principaux. Cette prodigieuse élaboration a mérité à Albert le titre de Grand.

Albert naquit en 1193 ou 1205; on hésite entre ces deux dates, à Lavingen, en Souabe. Sa famille était celle des comtes de Bollstœdt. On raconte de lui, comme de son plus illustre disciple, saint Thomas d'Aquin, qu'il avait l'intelligence peu ouverte à son début; ce qu'il y a de certain, c'est que Jordanus, supérieur de l'ordre des frères prêcheurs de Saint-Dominique, pressentit ce qu'il pouvait être un jour, et qu'il fit tous ses efforts pour le faire entrer dans son ordre, ce qui eut lieu en 1121. Suivant la coutume, il fut envoyé en divers lieux pour faire des leçons sur la théologie et la philosophie, et bientôt il fut jugé digne de professer à Paris. C'était une faveur qui n'était alors accordée qu'à un talent bien éprouvé, surtout si l'on songe que l'ordre des prêcheurs, en opposition avec l'université, avait besoin de se distinguer pour maintenir et justifier ses prétentions. Albert répondit au de-là de toute espérance à l'attente de ses supérieurs, et de la salle de la rue Saint-Jacques, devenue trop étroite pour la foule de ses auditeurs, il alla s'établir sur la place Maubert, à laquelle il donna son nom. Là il mit le sceau à la réputation qu'il s'était acquise à Heildesheim, à Fribourg, à Ratisbonne, à Strasbourg et à Cologne. Il est à remarquer que son enseignement, tout-à-fait en dehors de l'université, était beaucoup plus libre et par suite beaucoup plus complet

que la plupart de ceux qui avaient alors lieu à Paris; c'est ce qui nous explique comment il put produire et mettre en lumière des ouvrages d'Aristote qu'on croyait avoir proscrits. Elevé bientôt à la dignité de provincial de son ordre, il remplit les devoirs de sa nouvelle charge dans toute la rigueur des statuts, voyageant à pied, et recevant l'hospitalité des couvents à la porte desquels il allait frapper. De là il fut envoyé comme missionnaire en Pologne, puis nommé par le pape Alexandre IV, maître du sacré palais à Rome, où il professa la théologie; puis enfin élevé à l'évêché de Ratisbonne, malgré sa répugnance et les conseils d'Humbert de Romans, général des frères prêcheurs, qui lui écrivait : « Puissé-je apprendre que mon cher fils est dans le cercueil plutôt que sur la chaire épiscopale. Je vous conjure à genoux, par l'humilité de la Sainte-Vierge et de son Fils, de ne pas quitter votre état d'humilité, en sorte que ce que l'ennemi a peut-être préparé pour la perte de plusieurs, tourne à une double gloire et pour nous et pour vous. Albert se rendit cependant aux vœux du pape, et prit la mitre; mais cette position ne pouvait pas lui convenir. Avant tout, il lui fallait la solitude du penseur et le laboratoire secret de l'alchimiste : aussi après trois années d'épreuves, il renonça à sa dignité pour rentrer dans sa cellule de moine. Cependant il fut encore obligé de la quitter pour aller prêcher la croisade en Allemagne et en Bo-

hême; enfin, après avoir assisté au concile général de Lyon, en 1274, comme envoyé de l'empereur, il revint à Cologne, où il mourut en 1280, âgé de 87 ans, ou de 75, selon la date de sa naissance.

Parmi ses nombreux disciples, il en est un grand nombre qui se firent une réputation méritée, tels que Ambrosius Senensis, Thomas de Cantipré, Ulrich Enhelbert, qui disait de son maître : « *Vir » in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis » stupor et miraculum congrue vocari possit.* » Enfin on remarque encore le célèbre Henri de Gand, et le plus grand de tous, saint Thomas d'Aquin. Quant à ses maîtres, c'est-à-dire, les écrivains qu'il a le plus particulièrement étudiés, il faut placer après Aristote quelques-uns de ses commentateurs, entre autres Themistius, Proclus, mais surtout les Arabes, Avicenne en tête, et les écrivains juifs du même temps; il paraît également qu'il étudia avec soin Denys l'aréopagite, et Hermès Trismégiste.

On s'étonne qu'au milieu d'une vie si pleine de faits, et que, malgré tant de mouvements, de voyages, de devoirs accomplis, Albert ait pu fournir une si laborieuse carrière de savant et d'écrivain; comme quelques autres docteurs du moyen âge, il exigerait à lui seul plusieurs volumes d'exposition; on ne doit donc pas s'attendre à trouver ici un examen détaillé et complet de ses nombreux écrits, j'ajoute qu'un travail de cette nature me serait actuellement impossible. Je m'attacherai

d'abord à indiquer comment je conçois l'étude qu'il y aurait à faire sur Albert-le-Grand ; je reviendrai ensuite sur chaque partie comme il convient de le faire d'après le plan de ses études, en m'arrêtant de préférence sur le côté purement philosophique, qui est pour nous l'objet le plus important.

Les divers travaux auxquels s'est livré Albert sont assurément liés par un caractère général qui est le lien commun de toutes les différentes sciences, en sorte qu'on peut dire qu'il eut le sentiment de cette grande synthèse dont la réalité donnerait la science universelle ; mais en même temps, ces travaux ont des caractères particuliers qui permettent d'établir des divisions entre eux. Je crois donc qu'un travail étendu sur Albert et tel qu'il serait à désirer qu'il y en eût, exigerait qu'on l'étudiât comme naturaliste, comme théologien et comme philosophe proprement dit. La première partie doit comprendre non seulement les écrits d'Albert sur l'histoire naturelle, d'après les traductions qu'il fit de ceux d'Aristote, mais tout ce qui se rapporte à ce qui lui valut le titre d'*insigne magicien*. La seconde renferme tout ce qu'il a laissé sur la théologie, et bien que chez lui cette partie ne soit pas celle qui domine, elle n'est certes pas sans importance. La troisième comprend toute la philosophie : ainsi, sous ce dernier aspect, Albert offre à l'examen toutes les théories philosophiques posées par Aristote, expliquées par les Arabes, et

asservies aux formes de la scolastique; cette troisième partie est pleine de difficultés, et demande bien des conditions. En donnant à chacune de ces parties les divisions et subdivisions nécessitées par la complexité de leur objet, on arriverait peut-être à jeter un peu de jour dans cet immense amas de traités dont l'érudition ne fait pas toujours le seul mérite.

Telle est la méthode qu'il serait peut-être bien de suivre dans l'examen des œuvres d'Albert-le-Grand; sans pouvoir l'appliquer ici dans toute sa rigueur, je vais essayer de considérer les différents aspects de cet esprit éminent, dont le premier caractère est l'universalité.

Comme naturaliste, il y a en lui le scrutateur mystique et irréfléchi de secrets de la nature, puis l'observateur érudit et patient; d'un côté l'alchimiste, de l'autre, l'historien qui parle d'après ses devanciers, et souvent d'après lui-même : comme il partage le premier titre avec un grand nombre d'esprits éminents du moyen âge, je ne crois pas devoir garder entièrement le silence sur ce point. Cependant, si cette raison était la seule, elle ne serait pas suffisante; mais, selon moi, il en est une autre beaucoup plus concluante, c'est que l'alchimie n'est pas entièrement étrangère à la philosophie proprement dite, j'espère le montrer tout-à-l'heure d'une manière évidente. Il faut d'abord constater l'état de l'alchimie au moyen âge, jusques et y compris Albert-le-Grand : le passage suivant

nous suffira. « Le moyen âge arabe et chrétien a » été le plus beau temps de l'alchimie. Lorsque l'on » a une fois saisi le fil conducteur du labyrinthe, » ai-je lu quelque part dans un ancien hermétique, » on s'étonne, en voyant de toutes parts, sur le sol, » l'empreinte des pas de tant de personnages il- » lustres qui s'y sont donnés rendez-vous. En effet, » on pourrait à peine nommer un philosophe un » peu marquant de cette époque qui n'ait quelque » peu trempé dans l'alchimie, ou qui ne lui ait du » moins, dans ses spéculations, attribué une im- » mense valeur. Bien que cette science ait pu se » continuer en occident par une tradition directe » de la civilisation romaine, où elle était fort en » usage, puisqu'il y eut une sorte de persécution » sous Dioclétien, contre ceux qui y étaient adon- » nés, et puisque l'on sait aussi, par le témoignage » de Pline, que l'empereur Caligula dépensa des » sommes considérables pour en chercher le secret, » il est néanmoins probable que les Arabes en ra- » massèrent beaucoup de choses dans les débris de » l'orient et de la Grèce, et contribuèrent puissam- » ment à la répandre chez nous avec le mouvement » d'idées qui suivit leur conquête : le mot alchimie » lui-même, quoique dérivé du grec, porte en tête » la particule *al*, cachet ordinaire de l'étymologie » arabe. Avicenne a laissé trois traités sur la ma- » tière chimique ; ce fameux raisonnement, dont il » est regardé comme l'auteur, est une belle preuve » de l'audacieuse fermeté de son esprit. « Si je ne

» voyais pas l'or et l'argent, disait-il, je pourrais
» douter de l'existence du moyen de les faire; mais
» je les vois, et je conclus que ce moyen existe. »
» Les noms de Gebert, d'Alphidius, de Rhazès, et
» bien d'autres encore qu'il est superflu de citer,
» figurent au premier rang parmi les alchimistes
» arabes. Un des plus anciens alchimistes de l'occi-
» dent dont on ait gardé la mémoire, est Hortulanus,
» qui, vers le milieu du XIe siècle, alla étudier en
» Espagne, et qui, à son retour, écrivit un com-
» mentaire sur la table d'émeraude. Il serait chimé-
» rique de vouloir compter tous ceux qui le sui-
» virent dans cette voie. L'alchimie fut pendant un
» temps, au travers de l'Europe, comme un torrent
» qui entraînait toutes les espérances; et, durant
» cette époque, la partie ambitieuse de l'esprit hu-
» main se porta avec enthousiasme vers la conquête
» de l'or, comme plus tard vers la conquête du
» Nouveau-Monde. Un des plus célèbres alchimistes
» du moyen âge, surtout par les exagérations posté-
» rieures de la renommée, fut Albert-le-Grand,
» évêque de Ratisbonne, né sur la fin du XIIe siècle,
» et l'un des plus brillants ornements du XIIIe. Il a
» écrit plusieurs livres sur cette science; quelques-
» uns ont été contrefaits et altérés après sa mort,
» d'autres lui sont faussement attribués, et il est
» difficile de bien juger ce qui lui appartient en
» propre dans l'immense héritage que la postérité
» lui a fait. Il raconte lui-même qu'après de longues
» et inutiles études, il était entré dans le désespoir,

» lorsque, étant tombé par hasard sur le raisonne-
» ment d'Avicenne, il y reprit toute sa vigueur et
» tout son courage. Les traités les plus intéressants,
» parmi ceux qui figurent sous son nom, sont celui
» de l'alchimie..... Saint Thomas d'Aquin, l'illustre
» docteur, fut le disciple d'Albert-le-Grand, et l'on
» ne saurait mettre en doute qu'il n'ait été plus ou
» moins pénétré des doctrines professées par son
» maître sur les lois de la matière. (J. Raynaud, *Encyclopédie nouv.* art. alchimie.) On voit par ce court exposé que cette branche des richesses de la curiosité humaine occupe une grande place dans l'histoire de la science au moyen âge; et si elle se rattache à la philosophie, il devient évident qu'il est indispensable d'en parler : or, cela me paraît incontestable; car, pour le dire de suite, l'idée fondamentale que se proposait l'alchimie comme but suprême et dernier, n'est qu'une application et une mise en pratique de l'idée spéculative du panthéisme; la métaphysique a donc quelque chose à voir, non pas dans les procédés employés dans les fourneaux de l'alchimiste, mais dans le principe qui le guidait et auquel il obéissait comme à une force invariable et fatale. C'est par-là que s'explique cette audace du moyen âge contre laquelle le sentiment religieux restait impuissant; sous ce rapport, le moyen âge a été plus loin que le XVIIIe siècle, et Albert-le-Grand plus loin que Condorcet. Que cherchait-on? deux choses bien simples, l'or et l'immortalité, la pierre philosophale

et l'élixir de longue vie; cet or, qu'il fallait rendre potable, on croyait l'obtenir par la transmutation des métaux, et le principe, tout est dans tout, tant répété de nos jours, était un axiome de l'alchimie : *omnia in omnibus occultata,* dit Paracelse; le panthéisme ne dirait pas autrement, car c'est une véritable formule métaphysique. De là ressortent bien des rapports entre la philosophie et l'alchimie, et une histoire un peu approfondie de celle-ci, prise à son point de départ, les ferait ressortir facilement. L'alchimie, en effet, sort de l'orient, où ses résultats les plus saisissables sont peut-être ces magnifiques couleurs qu'on retrouve encore dans la vieille Egypte, de même qu'elle a produit les brillants vitraux du moyen âge; mais si cette élaboration historique ne nous est pas permise, constatons au moins le but mystique de l'alchimie quand elle essayait de plonger dans l'abîme de la substance : d'une part, elle tendait à l'absorption des êtres dans l'être, à l'union de l'homme à Dieu; en un mot, à la transformation de l'homme en Dieu, de même que l'alchimie, à un degré inférieur, cherchait la transformation de métaux en or; d'autre part, elle voulait, non pas expliquer l'individuation comme le veut la philosophie, mais former l'individu, le créer, par des moyens en dehors de toutes les conditions de la nature. Il est nécessaire de produire quelques preuves pour justifier ces énoncés; en voici pour le premier, que je prends chez Agrippa, dans sa XIXe lettre du livre V, et sur

laquelle on peut consulter Bayle, T. Ier de son dictionnaire. D'abord, dans une lettre précédente, la XIVe du même livre, Agrippa fait mention de la clef des sciences occultes; il représente à celui qu'il veut éclairer, que tout ce que les livres d'alchimie enseignent est faux, quand on s'attache à la lettre, et qu'on ne pénètre pas jusqu'au sens mystique. « *O quanta leguntur scripta,* dit-il, *de inex-* » *plicabili magicæ artis potentia, de prodigiosis astro-* » *logorum imaginibus, de monstrifica alchimistarum* » *metamorphosi, deque lapide illo benedicto, quo, Midæ* » *instar, contacta æra mox omnia in aurum argentumve* » *permutentur : quæ omnia comperiuntur vana, ficta et* » *falsa, quoties ad litteram practicantur.* » Dans la lettre XIXe, il explique comment cette vraie philosophie occulte consiste à s'unir intimement et essentiellement à Dieu; écoutons-le : « *Quod ad pos-* » *tulatam philosophiam attinet, te scire volo, quod om-* » *nium rerum cognoscere opificem ipsum Deum, et in* » *illum tota similitudinis imagine ceu essentiali quodam* » *contactu sive vinculo transire, quo ipse transformeris,* » *efficiareque Deus, ea demum vera solida philosophia* » *sit : quemadmodum de Moyse ait Dominus, inquiens :* » *Ecce ego constitui te Deum Pharaonis. Hæc est illa* » *vera et summa mirabilium operum occultissima philo-* » *sophia. Clavis ejus intellectus est. Quanto enim altiora* » *intelligimus, tanto sublimiores induimus virtutes,* » *tantoque majora et facilius, et efficacius operamur.* » *Verùm intellectus noster carni inclusus corruptibili,* » *nisi viam carnis superaverit, fueritque propriam na-*

» *turam sortitus divinis illis virtutibus non poterit uniri*
» (*non enim, nisi sibi quàm similibus congrediuntur*)
» *ac pervidendis illis occultissimis Dei et Naturæ secre-*
» *tis omnino inefficax est : atque.* »

« *Hoc opus, hic labor est, superas evadere ad auras.* »

Cette théorie élevée de l'alchimie conduit nécessairement au mysticisme, et c'est ce que nous voyons ici, avec tous les caractères de la philosophie orientale : « *Mori enim oportet,* s'écrie » Agrippa, *mori, inquam, mundo et carni, ac sensi-* » *bus omnibus, ac toti homini animali, qui velit ad* » *hæc secretorum penetralia ingredi.* »

Pour le second problème, il est encore plus étrange, et l'on a peine à croire que les alchimistes du moyen âge aient pu l'aborder sans trouble; ils l'ont fait cependant, et l'on voit l'alchimie se poser avec audace ce problème de la formation des êtres, et le résoudre comme les naturalistes les plus hétérodoxes. Paracelse n'a-t-il pas eu l'inouie prétention, au IIIe livre de son *Paramirum,* d'exposer la théorie de la création de l'homme, sans l'intervention de la femme et par les forces secrètes de la nature? Ne dirait-on pas que ces hommes du moyen âge, car Paracelse ne fut pas le seul, ont rêvé ces premières périodes de notre globe, où l'on nous dit que les forces de la nature en fermentation, élaboraient la création des êtres vivants. Etait-ce, chez eux, pressentiment, hypothèse ou induction scientifique? Etait-ce une

tradition du passé et souvenir des paroles d'un autre âge? Nous voyons un peu plus tard Vanini s'appuyer sur Diodore de Sicile, pour ne trouver dans l'origine du genre humain que le résultat d'une immense corruption de matière animale. Il est certain, en effet, que l'antique philosophie s'est demandé si l'homme peut être créé en dehors du sein de la femme; quelle était sa réponse? Elle est dans toutes les formes fantastiques du naturalisme élémentaire, dans les traditions sur les Kabires, les Telchines, les Psylles, les Phorkiades, les Lamies, la plupart fêtés à Samothrace, ce pays des mystères, où l'on célébrait avec tant de soin le dogme de la fécondation de la terre et du principe générateur de la nature. Les alchimistes du moyen âge leur ont substitué les Vulcanales, les Homuncules, les Mandragores; mais il y a entre ces hommes du moyen âge et l'antiquité, une rencontre qui pourrait faire supposer que les premiers en savaient plus que nous sur certains énoncés de cette dernière. Les métaphysiciens anciens comme les modernes, sont d'accord avec les alchimistes, jusque sur le mot qui sert à désigner le principe élémentaire : la dénomination de *mères* est employée par les uns, pour désigner les éléments ou les principes des métaux; Paracelse nous dit : *elementa sunt matrices — matrices rerum omnium id est elementa.* Ces mêmes expressions se retrouvent ailleurs et spécialement chez Albert-le-Grand. De leur côté, les métaphysiciens dési-

gnent l'essence universelle par le mot *mera essentia*, nous en avons vu un exemple dans Abailard. Il en serait de même si nous voulions chercher dans les anciens : Platon, par exemple, nous donne cette phrase dans son Timée. ὑποδοχῆ οἷον τιθήνη προσεικαται πρέπει τό μεν δεχομενον μητρὶ τὸ δὲ ὅθεν πατρι. Cet accord sur le signe ne prouve-t-il pas évidemment l'identité du but? Concluons de tout ce qui précède, qu'au fond de ces creusets de l'alchimie, comme dans les vagues échos d'une poésie qui se perd dans les profondeurs des âges, il y a un sens à trouver, une question à poser et à résoudre. L'alchimie, sous le point de vue que je viens d'indiquer, est un chapitre de l'histoire de la métaphysique : elle sera si l'on veut un chapitre de ses folies; mais avant de la juger avec une sévérité légitime, il faut la connaître, et ne pas l'oublier en parlant des hommes qui s'y sont adonnés. C'est pour cette raison que j'ai cru devoir dire ce qui précède, à l'occasion d'Albert-le-Grand, auquel je ne prétends pas attribuer tous les écrits, sur ce sujet, qui ont paru sous son nom, mais qu'il faut cependant signaler comme un prédécesseur de Raymond Lulle, de Roger Bacon, de Paracelse et du Faust de Goethe.

Admettons donc que les ouvrages intitulés *de Mirabilibus, speculum astrologiæ*, ne sont pas de lui, le dernier est même attribué à Roger Bacon; mais il faut remarquer qu'on a pu extraire de ses écrits avoués des traités de cette nature, et les lui

rapporter, bien qu'il ne les ait pas composés *ex professo :* ainsi, dans son traité des minéraux, il parle longuement de l'alchimie ; dans son commentaire sur le maître des sentences, et dans celui sur les animaux, il s'étend sur des sujets d'après lesquels on a pu lui attribuer le *de naturâ rerum* et le *de secretis mulierum*, et d'autres écrits de même genre. Il est certain qu'Albert était dévoré du désir de pénétrer les secrets de la nature : aussi ses ennemis, car il en eut beaucoup, l'ont accusé d'avoir travaillé à la recherche de la pierre philosophale, de l'avoir trouvée, et d'avoir par ce moyen rétabli l'ordre dans les finances de son évêché de Ratisbonne. Il n'est pas nécessaire de dire que toute sa pierre philosophale était dans ses vertus et dans la simplicité chrétienne qu'il avait fait monter avec lui sur le siége épiscopal de son prédécesseur. Dans l'Allemagne, on le regardait comme un sorcier, ce qui ne voulait dire que naturaliste : ainsi, le jardin fleuri dans lequel il reçut l'empereur Guillaume, au cœur de l'hiver, et qui sans doute, n'était qu'une serre chaude, prouve l'étude qu'il faisait des végétaux, de même que son Androïde prouve son application aux arts qui se rapprochaient de la physique. On a dit que cet Androïde parlait, et que saint Thomas, fatigué et scandalisé de son bavardage, le brisa à coups de bâton ; c'était déjà beaucoup de faire parler son automate, mais on a été plus loin : faisant d'Albert-le-Grand un autre Prométhée, on n'a pas

craint d'écrire que cette statue était composée de chair et d'os. Henri de Assia et Barthelemi de Sibille, sont tombés dans cette ridicule exagération. On peut à ce sujet consulter Naudé, dans son apologie des grands hommes (page 128 et suivantes); cet exemple nous montre de quelle auréole d'alchimiste Albert était entouré; il fallut plus tard un miracle pour réhabiliter sa mémoire.

Un des grands services qu'Albert rendit à la science fut d'appeler l'attention sur l'histoire naturelle, non seulement en traduisant les écrits d'Aristote, mais en y joignant les observations qu'il avait puisées ailleurs, et les siennes propres; et ce qui prouve qu'il ne regardait cette branche que comme la partie d'un grand tout, c'est qu'il la rattache aux autres parties de la philosophie, telles que les mathématiques et la métaphysique, en ayant soin de dire que celle-ci est *une science divine* qui doit couronner toutes les autres.

Voici l'indication de ses écrits sur l'histoire naturelle et la physique : « *Libri de physico auditu,* — » *de generatione et corruptione,* — *de cœlo et mundo,* — » *de longitudine et latitudine terrarum et civitatum et* » *de locis habitabilibus,* — *de causis, proprietatibus ele-* » *mentorum;* — *Libri metheorum,* — *de mineralibus;* » — *Libri de animæ,* — *de causis vitæ et mortis et lon-* » *gitudinis vitæ,* — *de nutrimento,* — *de somno et vigi-* » *lia,* — *de sensu et sensato,* — *de motibus animalium,* » — *de respiratione et inspiratione;* — *Libri de vege-* » *talibus,* — *de animalibus.* »

J'en ai omis quelques-uns qui me paraissent devoir été placés dans une autre catégorie.

Il n'est pas de notre sujet de nous arrêter sur cette partie des travaux d'Albert, je me bornerai donc à deux mots de remarques sur quelques-uns d'entre eux, en commençant par indiquer la méthode qu'il adopta et qu'il suivit rigoureusement dans toutes les parties de la philosophie.

Albert-le-Grand prend Aristote pour maître et pour guide, et s'il ne le traduit pas littéralement, il ne s'en écarte jamais sans en prévenir aussitôt. Les six premiers volumes de ses œuvres comprennent ce qu'on peut appeler son Aristote; en les parcourant, on trouve qu'il a composé le même nombre de livres que son maître, que toutes les fois que celui-ci vient à lui manquer pour composer un traité sur le même sujet que celui dont il trouve le titre dans la nomenclature des œuvres d'Aristote, non seulement il le dit, mais il cherche à faire ce traité d'après les idées et les principes puisés dans d'autres écrits du même philosophe. Il donne à ces parties qui lui appartiennent plus en propre le titre de *digressiones*, et c'est là qu'on peut saisir quelques traces de l'originalité de son esprit, de son érudition et des observations qui sont les propres fruits de ses réflexions. Voici au surplus comment il expose lui-même sa méthode au livre 1er de la physique :

« *Intentio nostra in scientia naturali est satisfacere* » *pro nostra possibilitate fratribus ordinis nostri, nos*

» *rogantibus ex pluribus jam præcedentibus annis ut* » *totum librum de physicis eis componeremus, in quo et* » *scientiam naturalem perfectam haberent, et ex quo* » *libros Aristotelis competenter intelligere possent.*

» *Erit autem modus noster in hoc opere Aristotelis or-* » *dinem et sententiam sequi, et dicere ad explanationem* » *ejus et ad probationem ejus quæcumque necessaria esse* » *videbantur : ita tamen quod textus ejus nulla fiat* » *mentio. Et præter hoc digressiones faciemus, decla-* » *rantes dubia subeuntia, et supplentes quæcumque mi-* » *nus dicta in sententia philosophi obscuritatem quibus-* » *dam attulerunt. Distinguemus autem totum hoc opus* » *per titulos capitulorum, et ubi titulos ostendit sim-* » *pliciter materiam capituli, signatur hoc capitulum* » *esse de serie librorum Aristotelis; ubicumque autem* » *in titulo præsignatur, quod digressio fit, ibi additum* » *est ex nobis ad suppletionem inductum. Taliter autem* » *procedendo libros perficiemus eodem numero et nomi-* » *nibus quibus fecit libros suos Aristoteles. Et addemus* » *etiam alicubi partes librorum imperfectorum, et ali-* » *cubi libros intermissos, vel omissos, quos vel Aristo-* » *teles non fecit, et forte si fecit, ad nos non perve-* » *nerunt : hoc autem ubi fiat, sequens declarabit trac-* » *tus.* »

C'est ainsi qu'Albert expose sa méthode au chapitre 1er du 1er livre de la physique; nous voyons en outre qu'en se livrant à ses travaux philosophiques, il cédait aux instances des religieux de son ordre; ce qui prouve combien on désirait ardemment arriver à la connaissance

d'Aristote, connaissance que nous avons montrée plus haut comme étant devenue nécessaire. On doit penser qu'Albert ne fut pas étranger à ce mouvement, et qu'en cédant aux sollicitations de ses frères, il suivait même sa propre impulsion; de plus, ce n'était que sur les preuves qu'il avait déjà données de son savoir et de son habileté dans l'explication d'Aristote et aussi des commentateurs arabes, qu'on avait pu le pousser à entreprendre un pareil travail. Il répondit grandement à ce qu'on lui demandait, car on voit que son ambition était non seulement de reproduire Aristote, mais de le compléter, et c'est ce qu'il a tenté de faire dans plusieurs endroits. Ainsi le traité *de naturâ locorum*, qui n'est qu'un livre de géographie, est fait d'après des fragments d'Aristote : il le complète d'après d'autres indices et d'après lui-même. « *Et ideo*, dit-il, *præcipuos viros* » *in philosophia, sicut fuit Aristoteles et Plato, trac-* » *tasse videmus.* » (Chap. Ier.) On ne sera peut-être pas fâché de voir comment Albert entendait la méthode géographique; voici ce qu'il dit au même livre (p. 264) : « *Hunc librum per tres distinctiones* » *dividimus. In prima enim ostendemus omnes diver-* » *sitates ex orbe procedere in omnem loci differentiam,* » *et in secunda accidentia locorum diversorum. Et in* » *tertia determinabimus particularia loca fluminum et* » *civitatum et montium.* » Le traité des minéraux est un de ceux pour lequel Albert doit le moins à Aristote; il prend soin de nous l'apprendre en

plusieurs endroits. « *De his autem libros Aristotelis* » *non vidimus, nisi excerptos per partes.* » Mais, à défaut d'Aristote, il a trouvé de nombreux documents chez les Arabes, grands amateurs de l'alchimie. Le traité de *nutrimento et nutribili* paraît être entièrement de la composition d'Albert; c'est l'opinion de Jourdain. Il en est de même du livre *de motibus animalium;* celui sur les plantes est augmenté de nombreuses digressions; enfin l'histoire des animaux doit être considérée non-seulement comme l'exposition des travaux d'Aristote, mais, suivant l'expression de Jourdain, comme le dépôt des connaissances du siècle où vivait Albert. Soit que l'on veuille, dit le même savant, y voir l'ouvrage d'un homme voué à l'étude de la nature, et qui savait en pénétrer les secrets, on conviendra que c'est un monument précieux qui, présentant l'état des opinions et des connaissances du moyen âge, remplit une longue lacune, et lie l'histoire ancienne de la science à celle des temps modernes. C'est dans cet ouvrage surtout qu'on trouve plusieurs noms de philosophes naturalistes de l'antiquité dont les noms eux-mêmes semblent être ignorés de nos jours, tels que Loxus, Palémon et Philémon le physionomiste, qui paraît avoir été contemporain d'Hippocrate.

Si nous disons peu de chose sur le naturaliste, nous nous arrêterons encore moins à étudier Albert comme théologien, attendu que, sous ce rapport, il est éclipsé par saint Thomas, et que les

idées du maître sont reproduites avec plus de force par le disciple. Si donc nous rencontrons quelque chose à dire sur ce sujet, nous ferons mieux d'attendre que nous ayons à parler de l'ange de l'école : celui-ci fait autorité, et c'est à peine si Albert est cité quelquefois, parce que la théologie n'était pas sa pensée dominante. Il a cependant beaucoup écrit sur cette matière, et l'on a de lui des commentaires sur le maître des sentences, en trois gros volumes in-fol., puis sur le nouveau testament et une partie de l'ancien ; enfin, il a écrit une somme de théologie fort étendue. Il lui est arrivé souvent de reproduire dans sa philosophie certaines idées mises dans sa théologie, et réciproquement, par suite de cette liaison intime qui existe entre les deux sciences, et dont Albert, avec son esprit synthétique, avait le sentiment plus que personne à son époque. Il suit de là que nous pouvons, sans rien omettre d'essentiel, passer immédiatement à la philosophie.

Avec Albert commence véritablement le règne des questions secondaires indiquées par Abailard, mais qui ne se déroulent et ne sont traitées qu'après lui, alors qu'Aristote moins inconnu peut servir de guide, et que l'esprit philosophique au moyen âge, qui déjà s'était égaré, se trouva forcé de rentrer et de se contenir dans des limites plus étroites. Aux époques précédentes, on s'était appliqué à des théories générales faciles à poser et à débattre. Il n'en est plus de même au moment où

nous en sommes : à partir d'Albert, et par suite de la connaissance de l'Aristote des Arabes, la philosophie entre dans le labyrinthe des subtilités et d'une dialectique souvent ridicule et désespérante; non pas que les questions posées soient au fond de nulle valeur et sans portée philosophique; il n'est aucune, au contraire, de celles que je vais indiquer, qui ne soit grave et véritablement scientifique : c'est uniquement la forme scolastique qui a servi à les décrire. Albert les a presque toutes indiquées ou traitées; mais, pour mettre un peu d'ordre et de méthode, non seulement dans l'étude de ses ouvrages, mais encore dans celle de tous les docteurs qui l'ont suivi jusqu'à Occam, il convient peut-être de faire la liste des questions principales qui embrassent la philosophie d'alors; la voici telle à-peu-près qu'elle se présente d'une manière plus ou moins explicite dans les écrits d'Albert-le-Grand :

A. De l'âme et de ses différents aspects;

B. Des facultés de l'âme; cette question comprend, 1° la théorie de la perception ou des espèces sensibles et intelligibles, 2° celle du virtuel et de l'actuel;

C. Des universaux, question qui n'est jamais entièrement omise dans cette troisième époque;

D. Du problème de l'individuation;

E. De la morale.

Tels sont les principaux objets qu'étudie la philosophie depuis Albert jusqu'à Occam, et il n'est pas un docteur de ces temps qui ne les ait

embrassés en totalité ou en partie : il va sans dire que ce n'est pas le cercle infranchissable des travaux de l'esprit humain dans le XIIIe et une partie du XIVe, mais seulement les manifestations les plus frappantes de la philosophie spéculative de cette période. Je ne m'arrêterai sur chacune de ces questions qu'à mesure que je la rencontrerai convenablement développée chez l'auteur dont je m'occuperai, en donnant la préférence à celui dont l'opinion se rapprochera le plus de l'opinion générale. De cette manière, j'espère arriver à une sorte de synthèse complète, car il faut voir la scolastique comme un tout dont les parties sont disséminées dans les siècles qui la renferment, et le devoir de celui qui l'étudie est de saisir chacune de ses parties là où il convient le plus de le faire.

La métaphysique particulière trouve de suite une application dans l'étude de l'âme, étude qu'Albert, sur les pas d'Aristote, range parmi les sciences naturelles. Cette classification n'est pas sans importance, car le maître et les disciples obéissaient sans nul doute à un sentiment qui paraît opposé à une division métaphysique touchant la substance que nous avons déjà signalée, et dont l'auteur principal est Descartes.

Le premier caractère de l'âme c'est l'unité ; Albert le reconnaît, mais en même temps il lui applique une dénomination fausse et qui semble démentir cette unité : il définit l'âme *un tout potestatif, totum potestativum* (*de animâ, lib.* III), ce qui

fait supposer une somme, et par conséquent des parties. Cette fausse dénomination, qui peut faire supposer qu'Albert ne se rendait pas assez compte de ses idées sur l'âme, s'explique par sa manière de la considérer d'après Aristote et ses prédécesseurs. On sait, en effet, que les Pythagoriciens admettaient trois âmes, dont la première était l'intelligence pure φρὴν; la seconde, le sentiment ψυχη, et la troisième, la passion θυμος. (V. Diogène Laërce, Cicéron, Plutarque.) Platon, avant ces derniers, admettait également une triplicité dans l'âme; enfin Aristote, dans son traité de l'âme, liv. Ier, ch. Ier, et liv. II, chap. 3, distingue la vie végétative, la vie sensitive et la vie intellectuelle. Albert, en répétant Aristote, n'entre pas complètement dans sa pensée, et semble voir trois êtres où il n'y a que trois manifestations du même être : de là son tout potestatif, et une sorte de contradiction entre ce *tout* et l'*unité* proclamée d'abord. Avicenne avait été plus précis. Nous remarquerons en passant que la psycologie, par l'analyse de trois facultés primordiales, est venue rectifier ici les erreurs de forme de la philosophie ancienne et du moyen âge, car Albert n'a fait qu'ouvrir la marche où presque tous les docteurs l'ont suivi. Chacune de ces trois âmes a ses facultés spéciales et qui résultent de sa nature. La première comprend les trois propriétés dites nutritive, augmentative et générative ; la seconde a deux facultés : la faculté motrice et la faculté d'appréhension, et c'est même de ces deux dernières

que part Albert pour déterminer les caractères essentiels de l'âme, il voyait en elle la forme du corps organique, et le principe de vie. (*De animâ. lib.* 1. *cap.* 6.) Enfin, les facultés de l'âme raisonnables le divisent en faculté d'intelligence et faculté d'activité. Je me borne à cette indication sur les facultés en reconnaissant que cette partie mériterait une étude spéciale. En général, toute cette psycologie qu'Albert-le-Grand emprunte à Aristote, et surtout à ses commentateurs arabes, est beaucoup plus vicieuse dans la forme que pour le fond; elle a du moins le mérite d'indiquer une étude complète de l'homme, de l'observer dans son physique comme dans tous les autres rapports, non seulement comme un être doué d'intelligence et d'activité, mais comme un être qui croît, qui se nourrit, qui se meut et se rattache ainsi à la série des êtres qui lui sont inférieurs; ce point de vue large et rationnel, si différent de la psycologie spiritualiste introduite depuis, est remarquable dans les théologiens du moyen âge, en cela bien plus fidèles aux grandes traditions de la science que les hommes qui ont renversé la scolastique. Je citerai pour preuve un passage de Caramuel, qui nous fera voir en peu de mots, et avec une autorité incontestable, ce que pensaient les docteurs du moyen âge sur ce point important. « *Substantia in viventem et non* » *viventem, tanquam in duas species mutuo contradi-* » *centes bipertitur.* Substantia vivens *est Ens per se,* » *habens vitam :* substantia non-vivens *est Ens per*

» *se, quod vita caret. Nomine vitæ vegetativam intel-*
» *ligo, illam scilicet, quæ est in arboribus et plantis,*
» *quia vitam sensitivam aptiore nomine* animam *sole-*
» *mus appellare.*

» *Gradus viventium primus est vegetativus : ejus*
» *essentiam, qui intueri non possumus, a posteriori, ex*
» *ejus operationibus venabimur. Video viventia bifa-*
» *riam operari physicè et intentionaliter. Arbores non*
» *operantur intentionaliter sed mere physice, nempe*
» *operantur erga se, erga suum corpus; movendo id,*
» *augendo et perficiendo. Bruta vegetativam vitam*
» *etiam habent, sed præter hanc etiam aliam habent*
» *scilicet vitam intentionalem (animam dicimus) quæ*
» *modo nobiliore omnia sibi identificat per notitiam*
» *et se omnibus per appetitum..... Animæ physicæ*
» *seu vegetativæ tres sunt potentiæ a quibus oriuntur*
» *tres operationes differentes ; nempe nutritio, augmen-*
» *tatio, generatio.....* » (*Car. phil. rat. et real. de ani. vegetativa...* p. 195.) Ne semble-t-il pas, en lisant ces mots, qui ne sont que l'expression de la pensée de tous les philosophes au moyen âge, entendre un naturaliste de notre époque? Ouvrez Bichat, vous y verrez que les phénomènes vitaux se partagent chez l'animal en deux grandes classes, c'est-à-dire en deux sortes de vie : la vie animale et la vie végétative. Celle-ci comprend tous les phénomènes dont l'animal n'a aucun sentiment, et qui ont lieu d'après les lois de la nature physique, *mere physice;* la vie animale, au contraire, comprend tous les phénomènes dont l'animal a cons-

cience. Si nous poussions plus loin le parallèle, nous trouverions presque dans le savant français, le traducteur de ces hommes si méconnus et si décriés. Albert a véritablement exposé toute cette théorie; et si, en l'exposant, l'auteur suivait les traces d'Aristote et des Arabes, on conçoit qu'il devait le faire sans peine, car cette manière d'envisager l'homme devait plaire au savant qui plaçait la psycologie parmi les sciences naturelles. Ces premisses, une fois admises, devaient conduire nécessairement à étudier non seulement les facultés, mais encore à chercher leur siége dans l'organisme : de là, chez Avicenne, Algazel et d'autres, un véritable système phrénologique ayant pour objet de déterminer dans le cerveau les cellules propres à chaque faculté, au nombre de cinq. Albert les suit sur ce terrain; je crois inutile de faire comme lui.

Les facultés énumérées et classées, vient la théorie de l'intelligence et le rôle des sens dans la connaissance; c'est alors que commence à se faire jour la théorie des espèces sensibles et intelligibles : déjà nous pourrions l'exposer d'après Albert, mais il sera mieux de la laisser grandir encore, nous la retrouverons ailleurs plus développée, et nous la donnerons sans rien omettre de tout ce que nous pourrions en dire ici. Je remarquerai seulement qu'Albert regarde les sens comme une faculté passive, et qu'en même temps il leur donne une force d'appréhension qui s'empare de la forme des objets

à l'aide d'une certaine image (*intentio speciei*) qui contient quelque matière sensible ou intelligible (*de ani. lib.* II. *tract.* III. *cap.* 1, 2.) : or, il y a ici une contradiction manifeste qui se retrouve aussi chez d'autres, et qu'une simple observation pouvait prévenir, savoir, que le moi étant un, est tout entier et toujours dans toutes ses opérations; il connaît en même temps qu'il sent et réciproquement, en sorte que son intelligence perçoit la modification de la passivité sensitive, tandis que cette dernière est étrangère à cet acte; elle n'en est que la condition, puisque la passivité est la condition de l'activité. C'est du reste une confusion qui étonne chez Albert, car il distingue avec beaucoup de soin la sensibilité de l'intelligence. C'est sur cette distinction que repose tout ce qui a rapport à la puissance et à l'acte, au virtuel et à l'actuel, et par suite à la perception, et en général à la connaissance. En un mot, le virtuel et l'actuel, par rapport à la connaissance, n'est que la distinction à établir entre la puissance que nous avons d'être intelligents et la réalisation de cette puissance, réalisation qui ne peut avoir lieu que par le passage du pouvoir à l'acte, du virtuel à l'actuel, passage qui n'est autre chose que la théorie des idées : voilà du moins comme je conçois ces deux questions et leur intime rapport. Albert n'a pas toujours suivi Aristote à ce sujet, et il sera peut-être bon de rappeler comment celui-ci posait la question du virtuel et de l'actuel par rapport à l'intelligence.

La métaphysique est pour Aristote comme une majeure d'où sortent toutes les autres parties de sa philosophie, comme conséquences; ainsi, de même qu'il tirait sa notion de l'âme de sa manière de concevoir la substance, de même sa théorie de l'entendement est basée sur celle de la forme et de la matière par rapport à l'acte et à la puissance. Le huitième livre de sa métaphysique est consacré à cette question qui, en résumé, se réduit à ces trois choses : 1° la matière est une substance en puissance; 2° la forme, une puissance actuelle ; 3° enfin leur composé donne leur rapport, c'est-à-dire une troisième substance. Les vieux scolastiques, dans leur amour pour Aristote, et aussi leur sentiment du vrai, avaient coutume de représenter cette trinité de la substance par la figure suivante, qui rend très-nettement leur pensée :

Materia	*Forma*
Substantia.	

BIBLIOTECA N. L. ROMA VITTORIO EMANUELE

Même procédé de la part d'Aristote dans son traité de l'*âme :* au III° livre, chap. 3, il distingue l'entendement en puissance, l'entendement en acte, et enfin l'entendement actif, qui n'est que le résultat de l'application du second au premier. Il est bien évident que ces trois entendements ne sont que les trois modes essentiels de l'intelligence, qu'il en est d'eux comme des trois âmes, et

que le tout se ramène à la théorie de la connaissance. Aristote n'avait pas simplifié la question, et ses commentateurs ont pris à tâche de la compliquer encore en cherchant à l'expliquer. Ils font la part de chaque entendement : le premier est la faculté de détacher *les formes des matières,* le second celle de recevoir ces formes, le troisième perçoit des formes qui n'ont point été détachées. Telle est en général, sauf les différences dans l'énoncé, la manière propre aux commentateurs arabes d'expliquer l'intelligence; ajoutons que plusieurs y ont mêlé des idées néo-platoniciennes, ce qui rend leur théorie encore plus obscure. Le peu qui précède suffit pour nous montrer l'origine péripatéticienne des intermédiaires dans la perception, les φαντασματα ne sont autres que les *formes* détachées des *matières,* et ces formes ne sont que des conséquences de la forme unie à la substance pour donner le sujet ou le fondement, comme dit Aristote, τὸ ὑποκείμενον; en sorte que la théorie des idées, pendant la scolastique, a sa racine dans le septième livre de la métaphysique. Albert-le-Grand, sur toute cette question du virtuel et de l'actuel, rappelle d'abord les opinions de tous ceux qui s'en sont occupés de près ou de loin, et il finit par adopter celle d'Avicenne, dont il cite les paroles : l'entendement *virtuel,* dit-il, est pur et sans mélange, séparé et impassible; Aristote avait dit plus simplement que c'est une table rase, et dans ce sens il le nomme entendement

passif. Ce fut plus tard l'opinion d'Avicenne, et Albert ne s'en écarte pas; mais, après avoir suivi d'abord le premier, il lui tourne brusquement le dos, et adopte l'opinion d'Averrhoës sur l'entendement actif. Celui-ci est, dit-il, une partie et une puissance de l'âme, il s'y unit comme à une forme; de cette union résulte l'entendement acquis. (De ani. lib. III.) Averrhoës avait admis l'unité et l'identité absolue de l'entendement possible chez tous les hommes; Albert, dans un traité spécial (tom. v, p. 218), combat cette opinion avec force, et saint Thomas d'Aquin l'a imité. Cette question est encore une de celles que les commentateurs ont brouillée en la débattant. La logique dépend assurément de la métaphysique, comme tout le reste; mais elle en diffère autant qu'un art diffère d'une science : c'est l'explication de l'activité de l'être intelligent dans la connaissance. Or les commentateurs d'Aristote, et Alexandre d'Aphrodise en tête, au lieu de se demander si les lois qui régissent l'intelligence sont les mêmes pour tous les hommes, ont métamorphosé cette question de logique, en une autre toute métaphysique. Platon, dans sa théorie des idées, Aristote par ses catégories, avaient répondu, chacun à sa manière; mais, au lieu de s'en tenir là et de discuter ces deux solutions, les uns aimèrent mieux, comme Alexandre d'Aphrodise, voir dans l'entendement possible l'intelligence divine elle-même, « *intellectum agentem* » *esse intellectum universalem omnium conditorum, hoc*

» *est Deum;* » d'autres, comme Avicenne et Avempace, en admettant que cet entendement est *une substance distincte,* n'en déterminent pas la nature; Albert de son côté, en réfutant Averrhoës, ne se rend pas compte de sa propre opinion : il est évident qu'il ne voyait pas là une question de logique, ce qui le conduit tout droit à une absurdité, car il semble admettre autant d'*entendements substantiels* et différents, qu'il y a d'êtres intelligents.

Pour compléter ce que nous venons d'indiquer sur l'entendement, il nous reste à examiner un point qui en découle et qui mérite une attention particulière; c'est la question des universaux: Albert n'avait garde de l'oublier, et d'ailleurs il ne le pouvait pas; mais, loin d'avoir cherché à le faire, nous trouvons qu'il a traité ce point dans un ouvrage spécial, *de intellectu et intelligibili.* Avant donc d'affirmer ce qu'il est ou ce qu'il n'est pas, à l'exemple de plusieurs qui se sont trompés, nous le laissons parler lui-même; c'est pourquoi je me crois forcé de citer textuellement, en y ajoutant la traduction, pour essayer de jeter un peu de jour sur certains passages que je ne réussirai peut-être pas à faire comprendre.

Voici d'abord comment il s'exprime au livre 1er, chapitre 2 de son traité *de intellectu et intelligibili :*

« *Quidam non mediocris auctoritatis viri inter la-*
» *tinos quibus ista sententia non placuit, asserentes*
» *universale secundum aliquid esse in rebus : Si enim*
» *in re non esset, de re vere non prædicaretur, præcipue*

» *cum hæc sit natura universalis, quod in quolibet* » *suorum particularium est totum. Adhuc autem res* » *nulla intelligitur nisi per id quod vere est forma* » *rei. Amplius autem nihil est verius in rebus, quam* » *id quod est totum et unum in multis, et de mul-* » *tis. Non enim amittit rationem essendi in rebus* » *per quod est in multis, per hoc autem quod est* » *de multis, est in re quæ est extra animam; et* » *alio modo habet quod est in eis vera eorum essentia* » *existens substantialis vel accidentalis. Oportet ergo,* » *quod universale sit vere in rebus, cum ipsum* » *sit unum in multis et de multis. Nos autem, in* » *ista difficultate mediam viam ambulantes, dicimus* » *essentiam uniuscujusque rei dupliciter esse conside-* » *randam.* Des hommes d'une autorité recomman- » dable parmi les latins repoussant cette doctrine » (le nominalisme), affirment que l'universel est » une réalité dans les choses : s'il en était autre- » ment, on ne pourrait rien affirmer avec vérité » d'aucun objet, d'autant plus que c'est la nature » de l'universel qui fait un tout des différentes » parties. Ajoutons qu'aucun objet ne peut être » intelligible que par ce qui est véritablement sa » forme propre. De plus, rien n'est plus réel dans » les choses que ce qui constitue le tout et l'unité » dans un grand nombre et pour ce nombre. Car » l'universel ne perd pas sa raison d'être dans les » choses, parce qu'il est dans plusieurs; c'est pour » cela au contraire qu'il existe dans les objets hors » de l'entendement; et d'un autre côté, il a ce

» qui est dans les choses leur véritable essence par » rapport à l'être et à l'accident. Il faut donc que » l'universel soit réellement dans les choses, puis- » qu'il constitue l'unité dans le multiple. Pour » moi, prenant un moyen terme, dans cette diffi- » culté, je dis que l'essence de chaque chose doit » être prise en deux sens différents. »

Cette dernière phrase nous apprend déjà qu'Albert n'est pas un réaliste, car, après avoir exposé les raisons des partisants de la doctrine de Guillaume de Champeaux, il semble se hâter de nous prévenir que cette doctrine n'est pas la sienne : il prendra, lui, un terme moyen, *mediam viam.* Il n'est donc ni réaliste ni nominaliste, reste à être conceptualiste, sous peine de ne rien être ; d'où il suit qu'Albert-le-Grand est un sectateur d'Abailard. Nous allons le prouver à l'instant ; mais je dois, avant d'aller plus loin, faire remarquer une autre phrase qui énonce des conséquences du réalisme, conséquence tirée par les docteurs de la troisième époque. Cette phrase est celle-ci : « *Adhuc* » *autem res nulla intelligitur nisi per id quod vere est* » *forma rei.* » Elle prouve que les réalistes sont, au moyen âge, les principaux moteurs de la doctrine des entités. Poursuivons.

« *Uno modo videlicet prout est natura diversa a* » *natura materiæ, sive ejus in quo est quodcumque sit* » *illud, et alio modo prout est in materia, sive in eo in* » *quo est individuata per hoc quod est in ipso. Et* » *primo quidem modo adhuc dupliciter consideratur.*

» *Uno quidem modo prout est essentia quædam abso-*
» *luta in seipsa, et sic vocatur essentia, et est unum*
» *quid in se existens, nec habet esse nisi talis essen-*
» *tiæ, et sic est una sola. Alio modo ut ei convenit*
» *communicabilitas secundum aptitudinem, et hoc acci-*
» *dit ei ex hoc quod est essentia apta dare multis esse,*
» *etsiamsi nunquam det illud, et sic propria vocatur*
» *universale. Per hanc igitur aptitudinem, universale*
» *est in re extra, sed secundum actum existendi in*
» *multis non est nisi in intellectu, et ideo dixerunt*
» *Peripatetici, quod universale non est nisi in intel-*
» *lectu, referentes hoc ad universale quod est in multis*
» *et de multis secundum actum existendi, et non secun-*
» *dum aptitudinem solam. Prout autem jam partici-*
» *patur ab eo in quo est, adhuc duplicem habet consi-*
» *derationem. Unam quidem prout est finis generationis*
» *vel compositionis substantiæ desideratæ a materia,*
» *vel eo in quo est cui dat esse et perfectionem, et sic*
» *vocatur actus, et est particularis et determinata, se-*
» *cundo autem modo prout ipsa est totum esse rei, et*
» *sic vocatur* quidditas, *et sic iterum est determinata*
» *particularisata et propria. Nec est putandum incon-*
» *veniens, quod forma dicitur totum esse rei; quia*
» *materia nihil est de esse rei nec intenditur a natura:*
» *quia si esse possit forma in operatione sine ipsa, nun-*
» *quam induceretur in materiam, sed quia hoc esse non*
» *potest, ideo requiritur materia non adesse, sed ad*
» *ipsius esse determinationem. Hoc ergo ultimo consi-*
» *derata forma prædicatur de re cujus est forma, et*
» *sic separata per intellectum est universale in intel-*

» *lectu, et ideo aptitudo suæ communicabilitatis redu-*
» *citur ad actum in intellectu separante ipsum ab indi-*
» *viduantibus.* » (*Ibid.*)

« Premièrement, selon que la nature d'une » chose est différente de la nature de la matière, » ou de ce qui fait que cette chose est telle; secon- » dement, selon que l'essence est dans la matière » ou dans ce en quoi elle est individualisée. Le pre- » mier sens se divise également en deux autres. » L'un s'applique à une essence absolue en soi, et » qui, existant par elle-même, n'est qu'une essence » pure et sans mélange. L'autre résulte de ses rap- » ports avec les objets, selon la virtualité, ce qui » provient de ce que l'essence est propre à donner » l'être à plusieurs objets, bien que jamais elle ne » le donne; c'est ce qui lui vaut le nom d'univer- » sel. Par cette virtualité, l'universel est en puis- » sance dans l'objet, mais en acte, il n'a de réalité » dans plusieurs que dans l'intelligence, c'est pour- » quoi les Péripatéticiens ont dit que l'universel » n'existe que dans l'intelligence, par quoi ils en- » tendent l'universel qui s'affirme de plusieurs ob- » jets, et non pas l'universel en puissance seule- » ment. Mais, selon que l'essence se communique » à l'objet dans lequel elle se trouve, elle offre » deux choses à considérer. Premièrement, d'après » le but de la production ou de la composition de » la substance désirée par la matière, ou par l'ob- » jet auquel l'essence communique l'être et la per- » fection : alors elle est dite en acte, elle est par-

» ticulière et déterminée. Secondement, selon
» qu'elle est le tout de la chose : c'est alors la
» *quiddité;* elle est de nouveau déterminée, parti-
» cularisée et propre. Qu'on ne pense pas qu'il soit
» impropre de dire que la forme est tout l'être
» d'une chose; la matière, en effet, n'est rien,
» touchant l'être de cette chose, ni touchant sa
» nature : car si dans l'acte, la forme pouvait se
» manifester sans la matière, jamais elle ne se join-
» drait à elle; mais, comme cela est impossible, sa
» présence est nécessaire, non pas sous le point de
» vue de l'existence, mais sous celui de la mani-
» festation. Dans ce dernier sens, la forme est pré-
» dicat par rapport à la chose, et séparée par l'abs-
» traction, elle devient un universel dans l'intelli-
» gence; c'est pourquoi la propriété de devenir
» commun, est ramenée à l'acte dans l'intelligence
» qui le sépare des individualités. »

Je pense que ce morceau est suffisant pour faire voir ce qu'était la doctrine d'Albert, au sujet des universaux, et pour donner en même temps une idée de la manière de procéder usitée alors; les divisions et les subdivisions sans fin, introduites dans l'exposé et l'examen d'une doctrine, avaient pour résultat de la rendre à peu près intelligible, et le passage que je viens de citer en est une preuve. Toutefois, nous en tirons assez de lumière pour l'objet qui nous occupe en ce moment : Albert est conceptualiste, on ne peut pas le contester, il l'est, parce qu'il fait la distinction qui est le fond de

toute la polémique et de toute la théorie d'Abailard, distinction que je me suis appliqué à faire ressentir, et qui consiste à faire la part de la logique et de la métaphysique; or, les deux sens du mot essence qu'Albert établit d'abord, ne sont rien autre chose, et l'on se souviendra peut-être que je l'ai déjà mentionné au sujet de Guillaume de Champeaux. La seule différence qu'il y ait entre Albert et Abailard, c'est que le premier s'appuie sur une connaissance d'Aristote plus étendue; la doctrine de la puissance et de l'acte, lui sert de base, et le conduit tout naturellement à ne voir, dans l'universel en acte, qu'une conception de l'intelligence, un attribut général, en un mot, un *prédicat*, selon l'expression consacrée; à ce point de vue, le livre d'Albert, *de intellectu et intelligibili*, n'est qu'un commentaire du traité d'Abailard, *de generibus et speciebus*. On retrouve la même doctrine dans son commentaire sur la métaphysique : ainsi (Metaph. comment. 4.), il dit que c'est l'intelligence qui forme l'universel dans les choses; *intellectum facere in rebus universalitatem*. Plus loin, il explique ce travail de l'intelligence, dans la construction de l'universel : *Universalia apud Aristotelem esse collecta a singularibus in intellectu, qui accipit inter ea consimilitudinem, ut faciat eam unam intentionem*. Enfin, il termine par cette phrase qu'un pur nominaliste ne rejeterait pas : *universalia non habere esse extra animam*. Nous n'en concluerons pas qu'Albert-le-Grand est un pur nomi-

naliste, car nous allons voir le contraire. Mais ce dont il faut bien s'étonner un peu, c'est qu'Abailard, le maître de tous ces docteurs de la troisième époque, ne soit jamais cité comme le sont tant d'autres ; l'anathème pèse sur le maître, et les disciples sont préconisés, et cela, parce qu'on le regardait comme un nominaliste, lui, l'adversaire de Roscelin, tandis que ceux qui ne faisaient que répéter ce qu'il avait dit, s'annonçaient *à priori* comme des réalistes : il est bien évident que pas un, parmi eux tous, n'avait été jugé comme il devait l'être, et avec connaissance de cause. Si je me suis un peu étendu sur ce côté de la philosophie d'Albert, c'est que j'ai pensé qu'il était important de démontrer que c'est le conceptualisme qui régnait alors, et non pas le réalisme, car Albert exprimait l'opinion générale de son époque; quant aux exceptions, nous les verrons.

Albert, disons-nous, est conceptualiste; cependant il faut reconnaître que ce qui précède ne suffit pas pour le prouver d'une manière complète. En effet, ce n'est pas uniquement pour avoir fait la part du nominalisme, qu'Abailard a établi une doctrine nouvelle; c'est encore, et surtout, pour avoir fait celle du réalisme. Il s'agit donc de rechercher si Albert a suivi Abailard dans cette seconde voie : or, bien qu'ici le caractère réaliste soit moins en relief, et qu'Albert ait cherché à mettre, au moins en apparence, la métaphysique sous la dépendance de la théologie, il n'en sera

pas moins possible de trouver en lui ce second caractère, et de montrer encore le conceptualisme dans tout son éclat; car ici Albert n'est pas seul en cause, c'est la troisième époque tout entière. Les termes sont changés, les problèmes sont moins vastes et moins hardis; mais la métaphysique, pour être descendue aux questions secondaires, est encore le domaine de la philosophie, et préoccupe toujours les esprits : Albert nous en fournit une première preuve. Quel est donc l'élément réaliste qu'il reconnaît et proclame? c'est l'essence qu'il vient de nous montrer, c'est cette *quiddité* empruntée aux Arabes, et dont le sens, mal fixé jusqu'à présent, est pourtant bien clairement énoncé dans les écrits des scolastiques de la troisième époque. Qu'est-ce que *la quiddité?* c'est le tout d'une chose, sa réalité comme essence; *prout ipsa est totum esse rei, et sic vocatur quidditas :* c'est cette essence que notre entendement détache des substances matérielles, et qui est d'une autre nature que ces dernières, comme nous le dit saint Thomas; en d'autres termes, c'est cette *materia prima,* dénuée de tout autre attribut que de l'existence, qu'Abailard nous a montrée, et qui se retrouve dans les scolastiques qui vinrent après lui; la quiddité, c'est l'être, abstraction faite de toute espèce de modes. Henri de Gand, tout en avouant que Dieu est incompréhensible, comme être infini, reconnaît que nous pouvons toujours affirmer son existence; *car l'être est l'attribut essentiel de*

Dieu, sua quidditas. (Voy. recherches hist. et crit. sur Henri de Gand, par M. F. Huet.) La quiddité, qui s'affirme de chaque individu en particulier, et qui peut l'être également de tous, puisque l'existence est dans tous, la quiddité n'est donc rien autre chose que l'élément réaliste dans la métaphysique des scolastiques, élément qui subit l'action du principe péripatéticien, lequel admet la réalité de la matière et de la forme, en tant qu'elles sont réunies. Cet élément est transformé, défiguré si l'on veut ; il est exprimé par un mot barbare et qu'Averrhoës a surtout contribué à répandre. D'autres ont dit *hæcceité*, mais il n'en existe pas moins réellement, et sa présence témoigne encore d'un sentiment métaphysique chez ces hommes qui n'avaient pu suivre, pour bien des raisons, les hardis explorateurs du problème ontologique aux deux premières époques. Il ne serait pas difficile de trouver dans cette *quiddité*, l'antécédent de la doctrine spiritualiste, proclamée plus tard ; et ici se trouve la confirmation de ce que je disais précédemment, qu'Abailard avait introduit une théorie nouvelle qui pouvait défendre le christianisme contre les deux systèmes exclusifs qu'il avait combattus. Que dirait-on si je montrais la quiddité dans Leibnitz lui-même? et cependant, un mémoire de lui, inséré dans le Journal des Savans, 1695, nous dit que la matière toute seule ne peut pas constituer de véritable unité, et qu'ainsi tout animal est uni à une *forme* qui est un être simple,

indivisible, véritablement un. Quelle différence y a-t-il entre cette forme et la quiddité? ce n'était pas sans raison que Leibnitz voyait de l'or dans le fumier de la scolastique; il doit beaucoup à celle-ci, et l'examen de son monadisme le prouverait facilement. La raison de cette rencontre entre les vieux scolastiques du XIVe siècle et le grand philosophe allemand au XVIIe, c'est que tous partaient du même principe, savoir : la théorie péripatéticienne de la matière et de la forme, théorie qui comprend toutes les questions d'alors : l'âme et ses facultés, la perception et la connaissance, l'individuation, les universaux, tout est là, et c'est par là qu'Aristote domine véritablement bien plus que par le syllogisme.

Ces traces de réalisme que nous venons de voir dans Albert, nous les retrouvons dans ses recherches sur la vérité, au livre II de la métaphysique. Ce sujet, comme tout ce qui se rattache à la théologie, est vaguement traité, et ne répond pas au titre; il nous suffira d'en mentionner les idées principales. Là donc, nous trouvons la notion de causalité, ou d'un principe suprême et actif qui est Dieu, source de toute vérité; puis, la subordination des vérités entre elles, et enfin l'essence qui reparaît toujours comme principe inévitable. Distincte de la substance, qui est la réunion de la forme et de la matière, elle est en Dieu qui la communique ou plutôt qui la prête aux êtres, et c'est par là que ceux-ci tiennent à la vérité ou à l'être,

car Albert-le-Grand ne peut pas se dérober entièrement au principe du réalisme énoncé par J. Scot et saint Anselme, que le vrai c'est ce qui est. Bien plus, Albert adopte la démonstration de l'existence de Dieu, donnée par saint Anselme, il s'appuie souvent sur le *proslogium*, et il arrive à ne concevoir l'être qu'en Dieu et en Dieu seul : « *Et sic relin-* » *quitur*, dit-il (somme théologique, part. 1re tract. » 3), *sic relinquitur quod soli Deo proprium est esse, et* » *non posse non esse, et non posse cogitari non esse.* » Ces derniers mots contiennent en substance, tout le raisonnement de saint Anselme. Albert se montre beaucoup plus métaphysicien que théologien, à l'opposé de saint Thomas, en qui nous verrons le contraire; mais d'un autre côté, il chancelle et n'a rien de ferme dans la pensée. Ainsi, par exemple, nous le voyons d'une part expliquer la création par l'émanation, *causatio universa*, et de l'autre, il nie l'émanation des âmes; ailleurs, dit Tenneman, il soutient l'intervention universelle de Dieu dans la nature, et ensuite les causes naturelles, déterminant et limitant la causalité de Dieu. De cette indécision, il résulte une obscurité facile à concevoir, sur tout ce qui tient directement à la métaphysique, témoin le problème de l'individuation. Ce qui fait l'individu, c'est l'essence prêtée à la matière, c'est l'acte créateur, et de là découle cette grande question qui a tant occupé les scolastiques; mais, comme Albert n'a rien de bien satisfaisant à nous en dire, nous attendrons

qu'elle se présente à nous, plus élaborée et plus mûre. Les investigations d'Albert, sur l'unité, ne sont pas non plus dignes d'une grande attention, et ce serait en vain qu'on chercherait à préciser ses idées et à les formuler : à la fois péripatéticien et catholique, il ne dit pas ce qu'il pense, ou il ne pense pas ce qu'il dit; mais le plus souvent, il semble mériter le reproche que lui ont adressé ses contemporains, qu'il sacrifiait trop à la philosophie.

Quant à la morale, c'est un point qui mérite une attention particulière, et sur laquelle il faudra nous arrêter un peu, quand nous parlerons de saint Thomas, attendu qu'il est infiniment supérieur, sur ce côté de la philosophie, à son maître Albert et à tous ses contemporains, à l'exception de saint Bonaventure; mais, pour être juste, nous remarquerons que l'initiative des investigations philosophiques sur la morale, est due à Albert-le-Grand. En effet, l'étude qu'il fit des ouvrages d'Aristote, appela son attention sur les éthiques, et le porta à faire une distinction négligée jusqu'alors, car Vincent de Beauvais avait été, pour cela comme pour le reste, plutôt un compilateur qu'un commentateur éclairé. Albert-le-Grand, au contraire, tout en se montrant fidèle à la morale religieuse, se livre déjà à quelques recherches sur les lois de la nature humaine, sur l'origine des notions morales et celles des principes du devoir; il rend à la conscience la place qui lui appartient, et il fait,

à son sujet, une distinction qui prouve qu'il l'avait attentivement examinée. C'est déjà beaucoup, en effet, que de poser la conscience comme la loi suprême de la raison; mais comme cette conscience paraît varier avec les individus et les temps, il explique cette variété apparente, par ce que nous pourrions appeler la conscience en virtualité, et la conscience en acte, la loi et l'application : la première résultant de notre nature, la seconde du développement de cette nature par l'éducation; il donne à cette dernière, le nom de synderèse. Il s'exprime ainsi : « La synderèse est » l'étincelle de la conscience. La synderèse peut » être considérée sous deux rapports : l'un supé- » rieur, l'autre inférieur; sous le premier rapport, » elle est gouvernée par les principes régulateurs de » la conscience, principes universels qui sont innés » en nous; sous le second rapport, elle régit les » applications. La conscience est la loi de la raison » et de l'entendement, parce qu'elle oblige à faire » ou à ne pas faire, par des règles universelles. » Cette loi est donc une habitude naturelle, quant » aux principes, acquise, quant aux applications. » J'emprunte à M. de Gérando, ce passage qui se trouve dans la Somme Théologique d'Albert (deuxième partie); il suffit pour le moment, et d'ailleurs il contient, en substance, tout ce qu'il y a de mieux dans Albert, sur la morale.

Pour nous résumer sur Albert-le-Grand, nous dirons qu'il a touché plus ou moins directement

à toutes les questions de la philosophie, telle qu'on la comprenait à son époque, et si nous ne nous sommes pas arrêté à chacune d'elles, nous avons déjà dit pourquoi; mais nous reconnaissons de nouveau qu'un travail de quelques volumes sur Albert, serait un véritable service rendu à la science. Cependant, le peu qu'on a pu trouver dans ces études, suffit peut-être pour donner une idée de l'auteur et de sa manière. Albert-le-Grand n'est pas un esprit original, un génie organisateur, mais c'est un explorateur laborieux et patient de la nature, un esprit avide de connaissances, et dont il est impossible de méconnaître la valeur. Son action a été grande sur son siècle, parce qu'il a un des premiers ramené l'opinion sur Aristote, en le faisant connaître tout entier et moins imparfaitement : en protégeant de l'autorité de son nom la philosophie ancienne, en ouvrant au présent et à l'avenir une vue sur le passé, il a servi de lien et d'intermédiaire entre les différents âges; il a contribué aux progrès des lumières et au développement de l'intelligence humaine : c'est par là surtout qu'il vaut et qu'il a mérité l'attention de la postérité. En regard de ses qualités, il faut placer aussi ses défauts; mais il ne faut pas oublier que ces défauts ne lui sont point personnels : les subtilités, l'absence de méthode, le bavardage scolastique et obscure qu'on peut rencontrer souvent dans ses énormes in-folios, sont autant de taches que lui imprimèrent ses guides

et son époque tout entière. Si ces défauts prouvent qu'Albert ne fut pas un génie du premier ordre, et montrent qu'il ne mérita le titre de grand que comme érudit, ils ne lui ont cependant pas mérité la dénomination de singe d'Aristote. Jamais Albert ne s'est posé comme chef de doctrine, c'est à peine s'il a osé quelquefois parler en son nom; il ordonne les matériaux qu'il trouve, il cherche à commenter Aristote et à l'expliquer, il le complette quand il rencontre des lacunes : voilà toujours ce qu'il fait, et un travail de cette nature ne devait pas lui valoir une injure. Quant à la portée de son esprit, elle est grande, autant par l'immensité et l'universalité de ses travaux, que par l'indépendance de pensée qu'il osait montrer quelquefois; c'est un témoignage que lui rend à sa manière Henri de Gand : « Albert, de l'ordre » des frères prêcheurs, dit-il, lecteur à Cologne, » dans la maison du même ordre, a écrit, comme » on le rapporte, et écrit encore beaucoup; mais » j'avoue n'avoir vu de ses ouvrages que la pre- » mière partie de ses notes sur saint Luc. Qu'il me » soit permis d'ajouter ici, sans lui faire tort (*salvâ* » *pace ejus*), ce qu'on repète généralement; c'est » que trop amateur des subtilités de la philosophie » profane, il obscurcit un peu la splendeur de la » pureté théologique; *dùm subtilitatem sæcularis* » *philosophiæ nimis sequitur, splendorem aliquantulum* » *theologiæ puritatis obnubilat.* » (Huet, ouvrage cité, page 84.)

CHAPITRE XV.

SUITE DE LA TROISIÈME ÉPOQUE.

Saint Thomas d'Aquin.

Si nous ne devions consulter que l'ordre chronologique, il conviendrait de placer ici saint Bonaventure, né quelques années avant saint Thomas; mais l'ordre des idées exige que le disciple suive immédiatement son maître, qu'il continua en le surpassant. Saint Thomas est le nom le plus imposant de tout son siècle; tant de faits et de questions viennent se rattacher à lui, que nous serons dans l'obligation de lui consacrer un espace beaucoup plus étendu qu'à la plupart de ceux qui l'ont précédé.

La maison des comtes d'Aquin était une des plus anciennes de l'Italie, puisqu'on la fait descendre des anciens rois Lombards; de plus elle

était liée de parenté avec plusieurs empereurs d'Allemagne et, selon le cardinal du Perron, avec le roi de France, saint Louis. C'est de cette famille qu'est issu saint Thomas, né à Aquino, en 1227, sous le règne de l'empereur Frédéric II. Dès l'âge de cinq ans il fut conduit, pour commencer ses études, au Mont-Cassin, cet antique dépôt des débris de l'antiquité savante; à dix ans, saint Thomas fut envoyé à Naples. Grâce à la colère de Frédéric II, et à son amour pour les lettres, Naples était alors une des premières villes de l'Italie pour la culture de l'esprit. Irrité contre Bologne, qui lui avait fermé ses portes, Frédéric chercha à ruiner l'école de cette ville, et dans ce dessin, il établit, en 1224, une *étude générale* (université), à Naples, où il attira par ses largesses les maîtres les plus renommés et une foule nombreuse d'écoliers; de plus il avait défendu à tous ses sujets d'aller faire leurs études ailleurs qu'à l'université de Naples. C'est ainsi que la guerre, en cette occasion, profita au développement de l'esprit humain. Ce fut donc à Naples que saint Thomas commença ses études sérieuses, sous la direction de Pierre Marti, pour les humanités et la rhétorique, et de Pierre d'Hiberine pour la philosophie. C'était alors que celle-ci prenait son essor, sous les auspices de Michel Scot, de Frédéric l'empereur, d'Albert-le-Grand, de plusieurs autres dont nous avons vu les noms; sa physionomie toute scolastique devait être un

attrait de plus pour le jeune Thomas, dont la vocation se montrait déjà vivement au grand déplaisir de sa famille, qui aurait voulu faire de lui autre chose qu'un moine. A cette époque, l'Italie était le théâtre d'une guerre continuelle, de crimes de toute nature, et d'une dépravation de mœurs qui dépasse l'imagination; le jeune comte d'Aquin, avec son âme pure, son amour pour le calme et l'étude, ne pouvait trouver place dans ce monde de vices et d'immoralité; celui qu'on devait surnommer l'ange de l'école, ne pouvait consentir à être un soldat grossier, ou un agent de fourberie et de parjures, il se tourna donc avec joie vers la solitude du cloître, et déclara son intention d'entrer dans les ordres. Mais cette vocation ne s'accordait pas avec les vues de la famille des comtes d'Aquin : aussi rien ne fut oublié pour le faire renoncer à son dessein ; une lutte s'engagea, dans laquelle le jeune religieux montra une force de volonté qui prouvait une vocation sincère, et ses parents une tenacité mondaine qui ne recula devant aucun moyen : il y a là des traits de mœurs, et qui peignent bien l'époque; enfin il fallut l'intervention du pape pour faire rendre la liberté à saint Thomas, qui put alors choisir sa place en ce monde, et entrer dans l'ordre de Saint-Dominique. Les chefs de l'ordre songèrent aussitôt à donner à ce nouveau religieux un maître digne de lui, et Albert-le-Grand fut choisi. A cet effet, Jean-le-Teutonique, général des frères prêcheurs, devant se

rendre à Cologne, emmena saint Thomas, et le remit lui-même entre les mains d'Albert, en 1245. Ce fut alors que saint Thomas, dans la joie de son âme, se livra avec ardeur à l'étude de toutes les sciences du temps; il était même si absorbé dans ses pensées qu'il gardait un silence presque continuel, que ses condisciples prenaient pour la marque d'un esprit lourd et peu intelligent, c'est pourquoi ils le nommaient le *bœuf muet*. « Bien! » s'écria un jour Albert-le-Grand, mais sachez que » ce bœuf mugira si haut, que toute la terre l'en- » tendra : *Nos vocamus istum bovem mutum; sed » ipse talem dabit in doctrina mugitum, quod in toto » mundo sonabit.* » C'est même à cette époque, si l'on en croit Guillaume de Tocco, un des disciples de saint Thomas, et qui a écrit son histoire, que l'ange de l'école composa son traité sur la morale d'Aristote. Bientôt le disciple suivit son maître à Paris, où il acheva ses études dans la maison de Saint-Jacques, et ce fut peut-être dans ce séjour que saint Thomas se lia d'une étroite amitié avec saint Bonaventure; ils étaient, dit le pape Sixte IV, contemporains, condisciples et maîtres en même temps : *coætanei, condiscipuli et commagistri.* Nous remarquerons toutefois que saint Bonaventure a étudié sous Alexandre de Hales, du moins à ce que l'on peut croire, tandis que saint Thomas ne l'eut jamais pour maître, bien que plusieurs l'aient prétendu; mais le P. Tournon a victorieusement réfuté cette opinion.

Il serait trop long pour nous de suivre saint Thomas dans toutes les phases de sa vie; mais il est certains faits que je ne peux pas omettre, et qui seront d'ailleurs une occasion de produire quelques développements qui doivent trouver place dans ces études : ainsi, nous allons dire quelque chose touchant les études universitaires d'alors.

Albert-le-Grand, docteur de l'université de Paris, remplissait la première chaire dans l'école de Cologne, et saint Thomas lui avait été donné comme second professeur, ou maître des étudiants. En 1253, le même saint Thomas professait la théologie à Paris, avec le titre de bachelier, quoiqu'il n'eût encore que vingt-cinq ans, ce qui était contraire aux réglements. En effet, depuis que l'université s'était constituée d'une manière fixe, et qu'il ne dépendait plus de chacun d'enseigner sans avoir donné aucune garantie de sa capacité, il y avait des conditions à remplir et une filiation à suivre, qui rendaient l'accès des grades difficile et quelquefois impossible. Les titres ne s'accordaient que par degrés et toujours après des examens rigoureux et de longues épreuves. Suivant le réglement établi en 1215, par le cardinal légat Robert de Courçon, à l'occasion des doctrines panthéistes que nous avons vues, il fallait, pour enseigner les arts à Paris, les avoir étudiés au moins pendant six ans, et avoir vingt-un ans accomplis ; mais pour enseigner la théologie, il fallait l'avoir étudiée huit ans, et en avoir au moins trente-cinq : or, quand Tho-

mas fut admis à expliquer publiquement les livres des sentences et l'écriture sainte dans l'université de Paris, il était loin d'avoir atteint l'âge voulu; l'exception faite en sa faveur prouve que sa réputation était déjà grande alors. Cependant ce même homme, pour qui on faisait une distinction si honorable, eut bien de la peine à obtenir le grade de docteur, par suite des troubles arrivés dans l'université.

La mésintelligence avait éclaté de nouveau entre l'université et le pouvoir, au sujet de quelques étudiants, dont l'insolence avait été trop vertement châtiée; l'université, fière de ses privilèges, avait fermé ses portes jusqu'à ce qu'elle eût obtenu la réparation qu'elle demandait : elle fut enfin donnée, car l'université était une puissance. En rentrant, les docteurs firent un statut portant qu'à l'avenir personne ne serait reçu maître en quelque faculté que ce fût, qu'il n'eût juré d'observer tous les réglements de l'université, en particulier le réglement qu'on venait de faire, pour ordonner la cessation des leçons dans les cas semblables au dernier. Les docteurs de l'ordre de Saint-Dominique, et celui des Frères-Mineurs, se refusèrent à signer ce nouveau statut; aussitôt l'université fit un décret pour les exclure de leurs chaires, et la guerre fut déclarée. Le pape lança une bulle dans laquelle, après quelques éloges donnés à l'université, il ordonnait la réintégration des docteurs dépossédés. Ce fut alors que parut

Guillaume de Saint-Amour, et que la querelle devint sérieuse. Guillaume attaqua l'ordre entier des mendiants et des prêcheurs, dans plusieurs écrits, et surtout dans celui intitulé : *Des Périls des derniers temps. Tractatus de periculis novissimorum temporum ex scripturis sumptus.* Saint Louis, envoya lui-même l'ouvrage au pape, en présence de qui l'affaire fut plaidée. D'un côté étaient les trois grandes lumières du siècle, Albert-le-Grand et saint Thomas d'Aquin, pour l'ordre de Saint-Dominique, et saint Bonaventure pour les Franciscains; pour l'université, il y avait Guillaume de Saint-Amour, Odon de Douay, Chrétien de Beauvais, Nicolas de Bar-sur-Aube, Jean Belin, et Jean de Gecteville, recteur de l'université. (Voy.. Duboulay, Mathieu Paris, etc.) Nous n'examinerons pas ici le côté philosophique de cette affaire; qu'il nous suffise de dire en deux mots, qu'on peut ramener toute la discussion sérieuse entre l'université et ses adversaires, à une lutte de l'ordre social contre les tentatives d'une organisation nouvelle; de l'intelligence contre le sentiment : mais derrière celle-ci, il y avait une question plus grave au point de vue pratique, celle de la communauté des biens, et dans laquelle saint Bonaventure entra profondément. L'université fut vaincue en apparence, mais au fond elle triompha, car elle obtint la condamnation de l'*Evangile éternel;* en sorte que si l'intelligence eut sa défaite, le mysticisme eut la sienne. Tous ces faits méritent

une attention sérieuse, et nous nous y arrêterons plus tard. La paix enfin rétablie, saint Thomas fut reçu docteur en 1257, selon Echard et l'abbé Fleury; après quoi il séjourna à Paris, où il fut honoré de l'amitié de saint Louis. Mais en 1261, Urbain IV était monté sur le trône pontifical; il appela près de lui saint Thomas, qui dès lors accompagna le pape dans ses voyages, et professa, par suite, à Rome, à Viterbe, à Orvieto, à Fondi, à Perouse et à Naples, où il allait pour revoir sa famille; enfin, ayant été appelé au concile de Lyon en 1274, il mourut en route, à l'abbaye de Fosse-Neuve. Aussitôt que les docteurs de l'université de Paris eurent appris la mort de saint Thomas, ils écrivirent une lettre de condoléance au chapitre des frères prêcheurs, dans laquelle ils demandaient qu'on leur envoyât les restes mortels du grand docteur, et qui contient le passage suivant, sur quelques-uns de ses écrits : « *Cæterum* » *sperantes quod obtemperetis nobis cum affectu in hac* » *petitione devota, humiliter supplicamus, ut cum quæ-* » *dam scripta ad philosophiam spectantia, Parisiis* » *inchoata ab eo, relicta sint imperfecta, et ipsum cre-* » *damus, ubi translatus fuerat, complevisse; nobis be-* » *nevolentia vestra citò communicari procuretis, specia-* » *liter super libros de cælo et mundo, et expositiones* » *Thimei Platonis, atque de aquarum conductibus, et* » *ingeniis erigendis. De quibus ad nos mittendis spe-* » *ciali promissione fecerat mentionem. Si quæ similiter* » *ad logicam pertinentia composuit, sicut quando re-*

» *cessit a nobis, humilitas petiimus ab eo, vestra beni-* » *gnitas nostro communicare collegio dignetur.* (Voy. » Duboullay, t. 3. p. 408.) » Il n'est pas surprenant, dit le père Tournon, que les disciples de saint Thomas aient conservé précieusement un écrit qui fait honneur à sa mémoire; mais il serait à souhaiter qu'on eût eu la même attention à nous transmettre la réponse que les supérieurs de l'ordre ne manquèrent pas sans doute de faire à ces illustres docteurs, peut-être aurions-nous appris, par ce moyen, en quel état saint Thomas avait laissé ses trois derniers ouvrages, et qui ne se trouvent pas parmi ceux que nous avons de lui.

Nous suivrons pour saint Thomas la même marche que pour son maître; car, à son exemple, il a laissé un nombre prodigieux d'écrits, et il s'est également livré à une sorte d'étude universelle : mais là peut-être s'arrête toute la ressemblance, car saint Thomas d'Aquin diffère essentiellement d'Albert-le-Grand par le caractère et la méthode. Il y a donc à voir aussi dans le disciple un naturaliste, un philosophe et un théologien; mais à l'opposé du maître, il est aussi peu remarquable sous le premier titre qu'il l'est beaucoup sous le dernier, à tel point que, si les rôles étaient changés à l'égard l'un de l'autre, on pourrait dire, proportion gardée, qu'Albert est l'Aristote d'un autre Platon. Le génie de saint Thomas ne le portait pas vers les choses de la terre, dont il ne s'occupe qu'en passant

et comme pour n'avoir pas à se reprocher une négligence; mais c'est vers le ciel que son âme se tourne sans cesse : aussi, par sentiment, il serait plus près de Platon que d'Aristote. Il a cependant beaucoup travaillé ce dernier; et parmi les vingt-trois volumes in-folio de ses œuvres, les cinq premiers contiennent ses commentaires sur le stagyrite. Il mourut avant d'avoir pu donner un Aristote complet. Voici, d'après Jourdain, la nomenclature de ses commentaires :

Commentarii in lib. de interpretatione. — Poster. Analytic. — Physicorum, — in III. *prim. lib. de cœlo et mundo, — in* I. *librum de gener. et corrupt., — in* II. *prim. metheorum, — in* II. *poster. de animâ, — in libr. de sensu et sensato, — de memoria et reminiscentia, — de summo et vigilia, — in* XII. *lib. de metaphys., — in* X. *lib. ethicor., — in* XI. *prim. Polit.*

Sa méthode ne ressemble en rien à celle de son maître : il ne s'attache pas, en effet, à reproduire des ouvrages en même nombre et sous les mêmes titres que ceux d'Aristote; mais il entreprend de l'expliquer et d'en donner un véritable commentaire. Ainsi au texte, il joint une glose dans laquelle il cherche d'abord le véritable sens des mots, pour arriver de là à l'interprétation des pensées. On trouve chez lui une connaissance de plusieurs textes grecs qui avaient manqué à son maître. Il diffère donc de celui-ci en ce qu'il a distingué ce que le premier avait confondu, savoir, la traduction et la glose. De plus, dans ses écrits originaux, il re-

prend toutes les questions philosophiques contenues dans tous ces traités d'Aristote, et les expose à sa manière; c'est là aussi qu'il manifeste la méthode qui lui est propre, et qui est en contraste avec son caractère. Autant il y a d'onction et de douce chaleur dans ses écrits théologiques, autant il y a de sécheresse et d'aridité dans la forme; il en résulte une clarté bien plus apparente que réelle. C'est la méthode scolastique dans toute sa rigueur. Il a même pris le soin de placer en tête de sa somme théologique deux tableaux synoptiques qui en font comprendre tout le système, ainsi que l'enchaînement des propositions. Toutefois, cette forme toute scolastique, cette méthode hérissée de majeures, de mineures et de conclusions, est une preuve du grand sens de saint Thomas, de même que la somme était une œuvre de génie. « A votre » avis, dit le Socrate chrétien de Balzac, discours v, » Dieu n'aurait-il pas envoyé le saint Thomas des » derniers temps aux successeurs d'Aristote, afin de » les traiter selon leur humeur, et de les convertir à » leur mode, afin de les gagner par leurs syllogismes » et par leur dialectique? Ce saint Thomas de l'é- » cole n'aurait-il point été choisi pour être l'apôtre » de la nation des péripatéticiens, qui n'était pas » encore bien assujétie et bien domptée? nation » présomptueuse et mutine, qui défère si peu à » l'autorité, qui se fonde toujours en raison, qui » demande toujours pourquoi cela est, qui est si » impatiente de repos, si ennemie de la paix, si dis-

» posée aux choses nouvelles. » Cette critique du péripatétisme scolastique indique les fruits que portait cette rage de disputer, toute mauvaise qu'elle était, et le besoin que le catholicisme avait d'une somme théologique qui fût un code complet appuyé sur le procédé dont on pouvait se servir pour l'attaquer. C'est alors que la philosophie serait devenue, si le fait eût éte possible, la servante de la théologie : c'était évidemment le but de saint Thomas; la suite a montré s'il avait réussi.

Ce que j'ai fait pour Albert au sujet de la théologie, je le ferai pour saint Thomas au sujet de l'histoire naturelle. Je n'en dirai rien. On a pu voir, par les titres des ouvrages cités plus haut, qu'il n'est pas resté étranger à cette partie de la science; mais en général, il reste inférieur à son maître pour cette partie : là, comme partout ailleurs, il est avant tout théologien. Saint Thomas étudiait la nature bien plus en contemplatif et pour l'admirer, qu'en savant qui veut en étudier les lois pour la comprendre; dans cette étude, en un mot, il avait toujours en vue cette pensée qu'il reproduit souvent dans sa somme contre les gentils; *hæc consideratio animas hominum in amorem divinæ bonitatis accendit.* Ce point de vue fortifie en lui le principe de causalité, qui devient, comme nous le verrons ailleurs, sa démonstration favorite pour prouver l'existence de Dieu. Remarquons en passant que saint Thomas tire de la contemplation de la nature cette haute vérité si longtemps mécon-

nue, que la notion de cause n'est pas donnée par le monde extérieur physique, et il indique toutes les erreurs qui résultaient dans l'antiquité de cette fausse origine de la notion de cause : « *Incommu-* » *nicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt. In* » *hunc errorem labuntur, qui rerum creationem, vel* » *futurorum cognitionem, vel miraculorum operatio-* » *nem, aliis causis, quàm Deo ascribunt.* » S'il n'a pas été jusqu'à montrer l'origine de la notion primitive de cause en nous, il est du moins l'antécédent de Hume, avec des vues bien plus élevées et aussi plus vraies. On a prétendu qu'il s'était livré également à l'alchimie; il est possible qu'il ait eu quelques mouvements de curiosité en voyant travailler son maître Albert, mais il est bien évident que ce n'est pas là qu'il faut aller chercher saint Thomas. Nous allons donc l'étudier d'abord comme philosophe, ensuite comme théologien.

Je suivrai l'ordre des questions tel que je l'ai indiqué précédemment. Toutes les opinions de saint Thomas sur l'âme, se rapportent à celles de son maître, ou plutôt à leurs guides communs. Si l'on veut, je ferai remarquer que saint Thomas n'admettait que quatre facultés se rapportant aux sens intérieurs, savoir : le sens commun, l'imagination, la faculté estimative, et celle dite commémorative. Quant à la manière dont l'âme connaît, je dirai plus loin ce que saint Thomas en pense, en exposant la théorie des espèces. La question du virtuel et de l'actuel est jugée de même par les

deux docteurs, et nous y reviendrons encore dans l'examen du problème de l'individuation. L'accord du maître et du disciple se montre moins dans leur manière d'envisager la vérité, ou plutôt saint Thomas met plus de méthode dans son exposé; s'il ne traite pas la question dans tous les développements qu'elle comporte, il prouve du moins qu'il l'a bien comprise, et qu'il a vu en elle l'important problème de la certitude. C'est pourquoi il commence par établir une distinction entre la vérité dans les choses, et la vérité dans l'esprit humain : l'être et le vrai sont identiques, mais seulement en Dieu seul : ainsi le vrai, c'est ce qui est; la vérité dans l'esprit, c'est la conformité de l'idée avec la chose qu'elle représente. Tout ce qu'on peut lui reprocher, c'est un peu d'obscurité dans les termes; du reste, cette question rentre dans la théorie des idées dont nous allons nous occuper immédiatement.

Pour examiner cette partie importante de la philosophie au moyen âge, je commencerai par en donner une idée générale; puis, après être remonté à sa véritable origine, je chercherai quelle est la part de saint Thomas dans cette théorie. Je dois prévenir, toutefois, que c'est beaucoup moins saint Thomas que j'ai en vue ici, que la question tout entière, et que c'est dans cet esprit que je vais la présenter telle qu'elle doit l'être dans un ouvrage de cette nature : en cela, je resterai fidèle à ma méthode, de traiter en son lieu chaque question

importante, à mesure que je la rencontre à peu près arrivée à son complet développement.

Les penseurs du moyen âge ont cherché à comprendre et à expliquer cet inexplicable mystère de la connaissance; mais en cela, comme dans tout le reste, ils ont cru suivre exactement un guide qu'ils connaissaient mal, et qui, par là, est devenu la cause innocente de toutes ces erreurs qui ont amené le décri de la scolastique. Ainsi, selon l'opinion dominante que l'on prête au moyen âge, l'esprit ne pouvait pas percevoir directement les objets extérieurs; il fallait parconséquent un intermédiaire, en vertu de ce principe admis sans conteste, qu'on ne peut pas percevoir ce qui n'est pas. Ce principe incontestable et transmis par l'antiquité, se trouva bientôt faussé dans son application à la théorie des intermédiaires : il resta vrai en ce qu'il affirmait que toute perception est impossible sans un objet à percevoir; mais il devint faux quand on voulut s'en servir pour nier la possibilité de la perception immédiate, car, par là, on réduisait la connaissance à n'être que l'idée d'une idée, et de plus, on n'expliquait rien. En effet, par le moyen de l'intermédiaire, on a mis en présence du sujet l'objet qui peut être perçu; mais on n'a pas dit comment a lieu la perception. Mais poursuivons. La perception immédiate étant regardée comme impossible, il faut donc un intermédiaire; mais qu'est-ce que cet intermédiaire? quelle est sa nature? quel nom prendra-t-il? Quant à sa na-

ture, elle est nécessairement déterminée par le rôle même qu'il doit jouer : il faut qu'il agisse par impression, puisqu'il doit imprimer une trace de lui-même. Donc, ce sera une *forme sensible, species sensibilis.* Cette nature de l'intermédiaire a reçu des vrais scolastiques, et surtout des réalistes prononcés, le nom d'*entité*, car l'entité est à la théorie de la connaissance, ce que l'*eccéité* est à celle de l'individuation; ces deux mots barbares ne sont que deux signes d'une seule et même chose appliquée à deux ordres de faits différents; enfin, l'intermédiaire devint ce qu'on appela jusqu'à Descartes, la *forme substantielle.* Ainsi, la *forme sensible* est l'intermédiaire à son état le plus grossier et en harmonie avec les sens, qui doivent être son récipient; des sens, il passe dans la mémoire, qui le transmet à l'imagination ou la *fantaisie.* L'imagination n'est plus que la mémoire à une plus haute puissance; celle-ci le soumet à une épuration qui le transforme en *fantôme*, φανταςμα; enfin, le fantôme entre dans l'âme raisonnable, proprement dite; celle-ci, sous le nom d'*intelligence active, intellectus agens,* travaille de nouveau sur l'intermédiaire, en fait une *espèce intelligible,* et le livre à l'*intelligence possible, intellectus possibilis :* l'espèce intelligible prend aussi le nom d'*universel.* Telle est, en deux mots, l'explication qu'un certain nombre de scolastiques donnaient de la connaissance; je dis un certain nombre, parce qu'il serait inexact d'attribuer à tous une théorie poussée

dans la suite au plus haut degré d'extravagance. Maintenant, d'où vient cette théorie? comment se lie-t-elle au problème des universaux, et quelle fut, à son sujet, la pensée de saint Thomas? Trois choses que nous allons examiner.

On a d'abord comparé l'intermédiaire aux εἴδωλα; de Démocrite, aux *spectra* des Epicuriens : mais ce n'était là qu'une comparaison inventée après coup, car jamais les docteurs du moyen âge n'ont songé à adopter le système des atômes; leur guide, ici, est encore Aristote, ou, comme ils disaient, le philosophe par excellence. D'après ce qu'il avait dit sur la matière et la forme, ils regardaient celle-ci, *forma, species,* comme devant être nécessairement l'intermédiaire indispensable, puisque c'est elle qui est l'image de l'objet εἶδος, dès-lors, l'intermédiaire fut trouvé et attribué à Aristote. Plus tard, on trouva commode de regarder celui-ci comme la principale cause du mal, en raison de l'autorité qu'il exerçait, alors que la théorie des intermédiaires était dans tout son éclat. L'école écossaise s'est distinguée sous ce rapport, et on peut l'accuser elle-même, ou de n'avoir pas suffisamment étudié Aristote, ou de ne pas l'avoir compris. Citons. « Le système péripatétique, dit » le docteur Reid (essai sur les facultés de l'enten- » dement humain, tom. II, essai IV, chap. II, p. 148); » le système péripatétique des *espèces* et des *fantô-* » *mes* est appuyé, comme le système platonicien » des *idées,* sur ce principe que chaque espèce de

» pensée a un objet réellement existant, et qu'il y » a, dans chaque opération intellectuelle, une ma- » tière sur laquelle l'esprit agit. Il importe peu que » l'objet soit une *idée*, comme Platon l'appelle, ou » une *espèce*, comme le nomme Aristote, qu'il soit » éternel et incréé, ou produit par les impressions » des objets extérieurs..... » Citons maintenant M. Royer-Collard (fragments, même volume, page 332). « A défaut d'un contact immédiat, qui » eût produit la connaissance immédiate, on se » contentera d'un contact médiat, qui ne produira » qu'une connaissance médiate. La communication » entre l'esprit et l'objet se fera par une image, une » représentation, une espèce, une forme, une idée : » tous ces termes sont synonymes. Il énonce donc » à chaque instant, de tous les objets, des images » qui arrivent jusqu'à l'esprit, et qui le mettent en » contact, sinon avec l'objet lui-même, du moins » avec l'objet qui lui ressemble. C'est la théorie » des espèces sensibles, inventée par la philosophie » ancienne, perfectionnée par les scolastiques, et » conservée en grande partie par les philosophes » modernes ; c'est, en un mot, l'origine de l'hypo- » thèse des idées. » Plus loin (page 334). « Nous » ne prêtons point gratuitement aux philosophes » l'hypothèse des idées représentatives ; il est » prouvé qu'elle a été commune aux pythagori- » ciens, aux platoniciens, aux péripatéticiens. » Il est prouvé! et par qui? Serait-ce par le docteur Reid? Ce qui est prouvé, c'est que les deux philo-

sophes que je viens de citer, ont parlé un peu à la légère, et sans avoir pris la peine de s'assurer des faits par eux-mêmes. Pour ce qui regarde les vrais pythagoriciens, n'en parlons pas; M. Royer-Collard n'en sait pas plus que nous sur leur compte; mais s'il était permis de juger par analogie, on pourrait conclure, en s'appuyant sur les platoniciens, qu'on n'a pas le droit de les mettre en cause. Ces derniers, en effet, n'ont jamais eu la pensée qu'on leur prête au sujet des intermédiaires. L'allégorie de la caverne, au VIIe livre de la république, a un objet plus élevé; elle a en vue la connaissance à l'égard des idées archétypes, des idées éternelles et absolues, ειδη αυτα καθ'αυτα; les ombres sont pour les habitants de la caverne, ce que le monde physique est pour l'esprit humain, et assimiler cette théorie à celle des intermédiaires de la scolastique, c'est ne rien comprendre à la question. La preuve, c'est que le monde extérieur est précisément ce dont on voulait expliquer la connaissance, et pour lequel on inventa les intermédiaires; en telle sorte que ce serait un intermédiaire pour lequel il nous aurait fallu un autre intermédiaire! Le monde extérieur n'est en effet que cela à l'égard des idées archétypes : donc, pour ceux qui ont voulu expliquer Platon comme les Ecossais, la théorie platonicienne et pythagoricienne était un livre fermé. Albert-le-Grand et saint Thomas, qui ne regardaient pas la chose comme prouvée, s'appliquèrent à réfuter l'hypothèse de la réminiscence qui

est la véritable explication que Platon donne de la connaissance. Venons-en maintenant à Aristote. Je ne reviendrai pas sur ce que j'ai dit touchant la matière et la forme, j'insisterai seulement sur l'idée qu'il faut s'en faire.

Figurons-nous quelque chose qui existe, sans qu'on puisse le saisir, parce qu'il n'a point de forme; quelque chose à quoi on ne pourrait donner aucun nom, parce que rien ne le détermine, ne l'individualise; vous aurez la matière, c'est-à-dire une chose insaisissable, et qui est comme si elle n'était pas. Figurons-nous, d'un autre côté, quelque chose d'immatériel, mais de figuratif, quelque chose qui, joint à la matière, produise une substance, un être; ce quelque chose est la forme. Tels sont les deux éléments de toute réalité, et celle-ci n'est possible que par leur réunion, Aristote nous le dit au VIIe livre de sa métaphysique. Ces deux éléments admis, lequel devient l'intermédiaire? C'est la forme; donc, selon Aristote, l'intermédiaire n'a rien de matériel. Reste une dernière question : si Aristote n'admet que la forme pour intermédiaire, cette forme n'étant pas matérielle, quelle est sa nature? Ici, nous devons reconnaître qu'Aristote n'a pas satisfait à toutes les exigences d'une théorie parfaite; mais ses omissions n'entraînent pas pour conséquence la théorie qu'on a voulu lui attribuer. Laissant donc de côté toutes les interprétations qu'on a pu donner à ses paroles, interrogeons-le lui-même ;

Qu'est-ce que la forme? « La forme est un moule, » elle est la raison d'après laquelle un ouvrage est » exécuté, elle en détermine le genre. » (Phy. liv. II. » chap. III.) Maintenant, que se passe-t-il dans le fait de la sensation? « La sensation est la modifi- » cation reçue par la présence des objets extérieurs, » et par leur action sur nos organes; elle est donc » passive, au moins à son début, et c'est ce qui la » distingue de la perception.... *Les sens ne reçoivent » pas la matière des objets extérieurs, ils n'en reçoivent » que la forme,* comme la cire reçoit l'empreinte d'un » cachet; *il faut donc deux choses pour la perception » sensible : l'objet extérieur, à la présence duquel le » sujet sentant est modifié, et le sujet qui reçoit cette » modification.* » (De l'âme. liv. II. chap. V et XII.) Voilà comme parle Aristote; où est l'intermédiaire de la scolastique? Poursuivons. Comment a lieu la connaissance? « Il y a un entendement » passif et un entendement actif. Le premier reçoit » les formes des représentations que les objets nous » ont transmises; les sensations et les images en » sont la matière. Le second combine, élabore ces » éléments; il forme les notions intelligibles et géné- » rales, en les détachant, *par l'abstraction,* des per- » ceptions individuelles. » (De l'âme. liv. III. chap. III-V.) C'est donc par l'abstraction que la forme se trouve dans l'intelligence; est-ce là un intermédiaire? Concluons qu'on a beaucoup parlé d'Aristote, même en nos temps, sans le connaître. Mais une autre conséquence beaucoup plus impor-

tante pour nous, c'est que l'origine des intermédiaires n'a pas été indiquée comme elle devait l'être : chez Platon, en effet, l'intermédiaire, c'est le monde matériel : « La prison souterraine, c'est » ce monde visible; le feu qui brille dans l'ombre, » c'est le soleil; le captif qui monte sur la terre et » dont les yeux s'ouvrent à de nouveaux spectacles, » c'est l'âme qui s'élève à la source de l'intelligence. » Oui, j'ai conçu pour mon âme, ce noble espoir, » est-il raisonnable? Dieu le sait..... » (Répub. liv. VII.) Le docteur Reid, qui cite plusieurs fois le VIIe livre de la république, n'avait donc pas lu ce passage? Et celui-ci du Phédon, qu'on retrouve encore dans le Téœtète : « Il y a trois choses dans » chaque perception sensible : l'objet perçu, le sujet » qui perçoit, et la perception elle-même qui n'est » autre que leur rapport mutuel. » D'où il suit que Platon regarde l'idée de l'objet, comme le rapport du moi au non moi, et non comme un intermédiaire dont le moi prend connaissance à défaut de l'objet. Aristote, de son côté, place l'objet en face du sujet, celui-ci en détache la forme *par abstraction*, et c'est de là que vient le travail préliminaire sur l'*espèce sensible*, puis l'intelligence agit, nous savons comment, et la connaissance a lieu.

On a donc eu tort de citer Platon et Aristote au sujet de la théorie des intermédiaires, du moins il ne fallait le faire que pour dire qu'ils n'avaient rien de commun avec cette théorie.

En suivant celle-ci dans l'histoire, comment

n'a-t-on pas vu que son véritable berceau est dans la querelle du réalisme et du nominalisme. En posant, comme le firent les maîtres de la seconde époque, la question que Porphyre avait écartée, on devait arriver tôt ou tard à se demander si l'idée est une chose réellement substantielle; si ces hommes de la seconde époque ne l'ont pas fait, s'ils ont laissé à d'autres le soin d'expliquer le principe, c'est qu'il fallait avant tout que celui-ci fût posé, et c'est à quoi se sont épuisés les grands métaphysiciens d'alors, tels que Roscelin et Guillaume de Champeaux. A la troisième époque, le problème métaphysique était regardé comme résolu; et d'un autre côté, cette partie de la science étant à-peu-près interdite, l'esprit dut se rabattre sur les questions secondaires : de là, les problèmes de la connaissance et de l'individuation. Cette théorie des intermédiaires, une fois rendue possible par la querelle des universaux, devait être résolue négativement par le nominalisme, et affirmativement par le réalisme; c'est ce qui arriva. L'origine des entités est donc dans le réalisme, et le véritable père de cette hypothèse est saint Anselme. Que fit en effet saint Anselme? Il réalisa les abstractions et les rapports, nous avons vu même que c'est une des différences qu'il y a entre lui et Guillaume de Champeaux; cette réalisation une fois admise, ces entités une fois reconnues, le problème de la connaissance était résolu d'avance. Ceci n'a pas besoin de preuves; mais je ne peux cependant pas m'em-

pêcher de rappeler que le grand nominaliste du XIVe siècle, Occam, fut obligé de renverser le réalisme que Duns Scot avait ressuscité, pour renverser l'hypothèse des entités. Pourquoi tant d'esprits distingués, Leibnitz, Berkeley, Hume, se disaient-ils nominalistes? Certes, ils n'étaient pas métaphysiciens à la manière de Roscelin; mais en prenant ce titre, ils n'avaient d'autre but que de repousser la doctrine du réalisme sur la connaissance, c'est-à-dire la théorie des intermédiaires : c'est donc au réalisme qu'il faut rapporter cette théorie. C'est une de ses conséquences, c'est sa propriété; elle est à lui, et non à toute la philosophie dans le moyen âge, comme on l'a si souvent et si faussement répété.

Afin de rendre plus évidente cette vérité, qui peut paraître nouvelle à plusieurs, je vais entrer dans quelques détails, en prenant pour guide saint Thomas; je le choisis de préférence, parce que, ne pouvant pas citer tout le monde, je dois prendre celui qui a servi de guide à tous, à partir du moment où ses écrits furent connus.

Je dis donc que, selon saint Thomas, et par suite tous les Thomistes, la connaissance ne nécessite pas trois choses réelles, savoir : le sujet, l'objet et un intermédiaire substantiel qui devenait l'unique objet de la perception; la preuve résultera de l'analyse que je vais faire de la quatre-vingt-quatrième question de la *somme* de *théologie.* (t. x de l'éd. d'Anvers.) Cette question, qui est un traité

complet sur la matière, se compose de huit articles dans lesquels saint Thomas, selon sa coutume, divise la question principale, traite le pour et le contre sur chaque point, et termine en donnant ses conclusions.

Dans le premier article, qui a pour titre : *Utrum anima cognoscat corpora per intellectum,* il examine les opinions des anciens philosophes, en s'attachant spécialement à réfuter la théorie platonicienne; comme j'aurai occasion de reproduire un peu plus loin quelques-unes de ses vues historiques, je me contente de citer la fin de son argumentation contre Platon, parce qu'elle répond directement à notre sujet. Il repousse le caractère de nécessité et d'éternité imposé aux idées, et il ajoute : « *Hoc autem* » *non necessarium est quia etiam in ipsis sensibilibus* » *videmus, quod* forma *alio modo est in uno sensibi-* » *lium, quam in altero : puta cum in uno est albedo* » *intensior, in alio remissior : et cum in uno albedo* » *cum dulcedine, in alia sine dulcedine. Et per hunc* » *etiam modum* forma sensibilis *alio modo est in re,* » *quæ est extra animum, et alio modo in sensu,* qui » suscipit formas sensibilium absque materia, *sicut* » *colorem auri sine auro....* » Cette dernière phrase ne peut laisser aucun doute sur la pensée de saint Thomas, et le réalisme de saint Anselme ne trouve pas ici son compte. Le second article n'est pas moins formel dans le même sens, car il traite la question sous un point de vue général, et qu'Albert-le-Grand avait déjà mentionné en repoussant

l'opinion de ceux des anciens philosophes qui prétendaient que le semblable ne peut être connu que par le semblable, *simile simili cognoscitur*. Saint Thomas reprend ici la même question en demandant : *utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat*. De la discussion à laquelle se livre saint Thomas, il résulte, 1° qu'il repousse l'opinion contre laquelle Albert s'était élevé d'après Aristote, 2° qu'il repousse l'intermédiaire matériel. Voici, en effet, la fin de son raisonnement : (Art. II. *respons.*) « *Unde et intellectus, qui* abstrahit *speciem non so-* » *lum a materia, sed etiam a materialibus conditio-* » *nibus individuantibus, perfectius cognoscit quam* » *sensus, qui accipit formam rei cognitæ,* sine materia » quidem, *sed cum materialibus conditionibus.* » Je prie qu'on remarque ces mots : *abstrahit..... sine materia quidem.* Cette double conclusion amène l'article quatre, qui n'est que la suite du précédent, et dans lequel saint Thomas demande : *utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.* Sa réponse est facile à prévoir. Saint Thomas admet la table rase d'Aristote; par conséquent, il faut que tout passe par les sens, comme il le dit formellement dans la question douzième de sa somme (article XII. *resp.*). « *Dicendum, quod natu-* » *ralis nostra cognitio a sensu principium sumit.* » Toutefois, rappelant un principe mentionné dans l'article II, il reconnaît la puissance virtuelle de connaître. Remarquons, en passant, que c'est sur ce principe du virtuel et de l'actuel que repose la dif-

férence entre Platon et Aristote ; nous y reviendrons. Du reste, on peut regarder les articles IV et V comme traitant cette question ; mais comme ce n'est pas pour nous le moment de l'aborder, je me contenterai d'en citer les titres et d'indiquer les réponses. L'objet de l'article quatre est celui-ci : *utrum species intelligibiles effluant in animam, ab aliquibus formis separatis?* Après avoir passé de nouveau en revue la théorie platonicienne, puis celle d'Avicenne, qu'il compare à la première, il répond négativement par ces mots : « *Intellectus noster* » *possibilis reducitur de potentia ad actum per ali-* » *quod ens actu, id est per intellectum agentem, qui est* » *virtus quædam animæ nostræ, ut dictum est : non au-* » *tem per aliquem intellectum separatum, sicut per cau-* » *sam proximam : sed forte sicut per causam remo-* » *tam.* » Le sens de l'article V : *utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales rationibus æternis,* est le même, et je ne m'y arrêterai pas ; mais il n'en sera point ainsi du suivant, j'en citerai une bonne partie, parce qu'elle renferme tout ce que j'ai omis à dessein sur le côté historique de la question, et que nous y trouverons pour celle-ci une solution qui pourrait nous dispenser d'aller plus avant si nous le voulions. On comprendra toute l'importance de cet article VI par son titre : *utrum intellectiva cognitio, accipiatur a rebus sensibilibus.* Saint Thomas, après avoir d'abord examiné la négative, en s'appuyant sur saint Augustin, se pose une objection au nom d'Aristote, qui affirme que toute

connaissance vient des sens; puis il répond de la manière suivante : « *Dicendum quod circa istam quæs*
» *tionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus*
» *autem posuit, quod nulla ex alia causa cujuslibet nos-*
» *træ cognitionis, nisi cum ab his corporibus quæ cogi-*
» *tamus, veniunt atque intrant imagines in animas nos-*
» *tras, ut Augustinus dicit in epistola sua ad Diosco-*
» *rum. Et Aristoteles etiam dicit in lib. de som. et vigil.*
» *quod Democritus posuit cognitionem fieri per idola et*
» *defluxiones. Et hujus positionis ratio fuit : quia tam*
» *ipse Democritus quam alii antiqui naturales, non*
» *ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles*
» *dicit in lib. de anima. Et ideo, quia sensus immutatur*
» *a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitio-*
» *nem fieri per solam immutationem a sensibilibus.*
» *Quam quidem immutationem Democritus asserebat*
» *fieri per imaginum defluxiones. Plato vero e con-*
» *trario posuit intellectum differre a sensu : et intellec-*
» *tum quidem esse virtutem immaterialem organo cor-*
» *poreo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum*
» *non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio*
» *intellectualis non sit per immutationem intellectus a*
» *sensibilibus, sed per participationem formarum intel-*
» *ligibilium separatarum, ut dictum est. Sensum etiam*
» *posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec*
» *ipse sensus, cum sit quædam vis spiritualis, immu-*
» *tatur a sensibilibus, sed organa sensuum a sensibili-*
» *bus immutantur. Ex qua immutatione, anima quodam*
» *modo excitatur, ut in se species sensibilium formet.*
» *Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus.... ubi*

» *dicit, quod corpus non sentit, sed anima per corpus,*
» *quo velut nuntio utitur ad formam dum in seipsa quod*
» *extrinsecus nuntiatur. Sic igitur secundum Platonis*
» *opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili*
» *procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibili-*
» *bus rebus, sed sensibilia excitant animam sensibilem*
» *ad sentiendum : et similiter sensus excitant animam*
» *intellectivam ad intelligendum. Aristoteles autem me-*
» *dia via processit. Posuit enim cum Platone intellectum*
» *differre a sensu. Sed sensum posuit propriam opera-*
» *tionem non habere sine communicatione corporis, ita*
» *quod sentire non sit actus animæ tantum, sed con-*
» *juncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus*
» *sensitivæ partis. Quia igitur non est inconveniens,*
» *quod sensibilia, quæ sunt extra animam, causent ali-*
» *quid in conjunctum : in hoc Aristoteles cum Demo-*
» *crito concordavit : quod operationes sensitivæ partis*
» *causentur per impressionem sensibilium in sensum :*
» *non per modum defluxionis ut Democritus posuit,*
» *sed per quamdam operationem. Nam et Democritus*
» *omnem actionem fieri posuit per influxionem atomo-*
» *rum, ut patet in primo de generatione.* Intellectum
» vero posuit Aristoteles habere operationem abs-
» que communicatione corporis. *Nihil autem corpo-*
» *reum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo*
» *ad causandam intellectualem operationem secundum*
» *Arist. non sufficit sola impressio sensibilium corpo-*
» *rum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est*
» *honorabilius patiente, ut ipse dicit. Non tamen ita*
» *quod intellectualis operatio causetur ex solâ impres-*

» *sione aliquarum rerum superiarum, ut Plato posuit :*
» *sed illud superius, et nobilius agens, quod vocat in-*
» *tellectum agentem, de quo jam supra diximus, facit*
» *phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu,*
» per modum abstractionis cujusdam. *Secundum*
» *hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis ope-*
» *ratio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non*
» *sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed opor-*
» *tet, quod fiant intelligibilia actu per intellectum agen-*
» *tem, non potest dici, quod sensibilis cognitio sit to-*
» *talis, et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed*
» *magis quodammodo est materia causæ.* »

J'ai dû citer ce passage tout entier, quoique un peu long, parce qu'il offre, en résumé, tout ce que saint Thomas dit en différents endroits sur les trois principales théories de la perception et de la connaissance dans la philosophie ancienne. D'après ce qu'il dit de la première, il est évident qu'il n'a jamais eu la pensée, non plus que les autres scolastiques, de prendre Démocrite pour guide, et qu'il n'existe aucun rapport d'identité entre l'hypothèse de celui-ci et celle des intermédiaires au moyen âge ; jamais les réalistes n'ont eu la pensée d'admettre les émanations des atomistes : il ne faut regarder tout ce qu'on a dit à ce sujet que comme une comparaison fausse, et rien de plus. L'expression de *naturales*, dont se sert saint Thomas en parlant des anciens philosophes, prouve qu'il comprenait bien le rôle de ceux-ci, et qu'il voyait en eux des cosmologistes avant tout. Après

l'hypothèse de Démocrite vient celle de Platon, qu'il n'adopte pas non plus, du moins entièrement; car, bien qu'on ait dit souvent que saint Thomas était réaliste et Platonicien, il n'est exclusivement ni l'un ni l'autre, et nous verrons bientôt comment il faut entendre son platonisme. Après les deux premières, vient Aristote, qui se place entre eux, *media via;* en d'autres termes, Aristote n'étant ni matérialiste comme Démocrite, ni idéaliste comme Platon, tel que saint Thomas le connaissait d'après saint Augustin, il conduit naturellement ceux qui, au moyen âge, n'étaient ni nominalistes ni réalistes exclusifs, à un résultat qui n'est autre que celui donné par le conceptualisme. En effet, Aristote admet l'intervention des corps, mais non point par émanation; il n'a pas besoin de cet intermédiaire qui n'explique rien; ce qu'il reconnaît, c'est un procédé que nous avons déjà rencontré, l'*abstraction, per modum abstractionis cujusdam.* Faut-il demander si cette théorie est bien celle adoptée par saint Thomas et le plus grand nombre des philosophes, dans le moyen âge? Tout ce qui précède le prouve évidemment; mais, pour ne laisser aucun doute à cet égard, je donnerai de nouvelles preuves. Ainsi dans l'article suivant où saint Thomas examine, *utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata,* après avoir de nouveau reconnu la nécessité des sens pour la connaissance, il compare l'intel-

ligence de l'ange à celle de l'homme, et il dit : « *Intellectus angeli, qui est totaliter a corpore separa-* » *tus, objectum proprium est substantia intelligibilis a* » *corpore separata, et per hujusmodi intelligibilia, ma-* » *terialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est* » *cunjunctus corpori, propriam objectum est quidditas,* » *sive natura in materia corporali existens.* » Ainsi, pour qu'il y ait connaissance, il faut des corps et des sens, telles sont les deux conditions extérieures; mais le connu, dans l'intelligence, c'est la *quiddité*. Or, j'ai montré à dessein, dans le chapitre précédent, ce qu'il faut entendre par *quiddité*, je me contenterai donc de rappeler que la quiddité est la forme essentielle, dépouillée de toutes les conditions de la matière, en telle sorte que cette quiddité devient l'*universel* des conceptualistes de la IIIe époque; c'est en ce sens seulement qu'on pourrait dire que saint Thomas est réaliste, si le réalisme pouvait s'accommoder d'une telle interprétation. Il est donc évident que l'intermédiaire, comme objet direct de la connaissance, est une chimère prêtée à la plus grande moitié des philosophes du moyen âge, et contre laquelle l'école écossaise s'est beaucoup remuée sans l'avoir étudiée avec une attention suffisante. Si le docteur Reid et ses imitateurs avaient suivi cette hypothèse dans toute sa fortune historique, ils auraient non seulement reconnu son origine et son empire fort limité, mais ils se seraient épargné la peine de refaire assez mal un travail qui avait

été fort bien fait trois siècles auparavant, par le nominaliste Jean d'Occam, et sur lequel je me propose de m'arrêter, en son lieu, comme il conviendra de le faire. Il semble que, pour l'école écossaise, la cause du mal qu'elle voulait détruire était tout entière dans la théorie des idées, tandis que celle-ci n'était qu'une conséquence d'un principe métaphysique qu'il fallait d'abord examiner : nouvelle preuve de cette vérité qu'a dite M. Cousin, que toute la philosophie au moyen âge est dans la querelle des universaux, car toute la philosophie est en germe dans la question que cette querelle représentait. Une étude plus approfondie de cette question des idées, aurait fait voir avec quel soin saint Thomas avait cherché à la faire concorder avec sa métaphysique, qui n'est rien autre chose que celle du conceptualisme, en vertu duquel il cherche à donner à la matière la part qui lui appartient dans la connaissance. C'est encore ce qui ressort des deux derniers articles qui terminent le traité que nous examinons. Car dans l'examen du VIIe, qui a pour objet de savoir, comme nous l'avons vu, si l'intellect actif peut acquérir des notions par les espèces intelligibles qui sont en lui, sans le secours des fantômes, nous trouvons une question d'origine qu'il résout en faveur des idées sensibles, quant à l'ordre chronologique, celles-ci précédant toujours les notions générales et toute autre idée *incorporelle* : « *Dicendum, quod incorporea, quorum non sunt phan-*

» *tasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem* » *ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata :* » *sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei,* » *in ea quam veritatem speculamur : Deum autem, ut* » *Dionysins dicit : cognoscimus ut causam et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus, nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo, cum de hujusmodi* » *aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad* » *phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.* » Il en est de même dans le VIIIe article qui recherche, *utrum judicium intellectus impediatur* » *per ligamentum sensus.* » Voici la réponse : « *Dicendum quod quamvis intellectus sit superior sensu,* » *accipit tamen aliquomodo a sensu, et ejus objecta* » *prima, et principalia in sensibilibus fundantur. Et* » *ideo necesse est, quod impediatur judicium intellectus* » *ex ligamento sensus.* »

La tenacité avec laquelle saint Thomas, sur les traces d'Aristote, persiste à assigner le rôle du corporel et du sensible dans l'intelligence, prouve assez qu'il n'est ni partisan des entités, ni par conséquence réaliste; cependant ce dernier titre lui a été donné et lui est encore attribué de nos jours : nous allons donc demander à saint Thomas lui-même ce que nous devons croire sur ce caractère qu'on lui attribue; la vérité sur ce point nous est nécessaire pour terminer cet examen de la théorie des intermédiaires, et nous verrons dans quelle

mesure saint Thomas est platonicien et réaliste.

La quinzième question de sa somme théologique (tom. x, folio 69), a pour objet l'examen de la théorie des idées, au point de vue platonicien; cette question, divisée en trois articles, est intitulée : *De ideis, in tres articulos divisa.* Le premier s'occupe de leur existence, *an sint ideæ;* le second, de leur nombre, *utrum sint plures, vel una tantum;* le troisième, de la limitation de ce nombre, *utrum sint omnium, quæ cognoscuntur a Deo.* Je vais citer le premier article tout entier, en conservant sa forme pour ceux qui ne lisent pas les in-folios du moyen âge.

ARTICULUS PRIMUS.

UTRUM SINT IDEÆ.

Ad Primum. « *Sic proceditur. Videtur, quod ideæ* » *non sint. Dicit enim Dion. 7, cap. de di. nom. quod* » *Deus non cognoscit res secundum ideam. Sed ideæ* » *non ponuntur ad aliud, nisi per eas cognoscantur* » *res. Ergo ideæ non sunt.*

» 2 Præt. *Deus in seipso cognoscit omnia, ut supra,* » *Q. 4, art. 5, dictum est, sed seipsum non cognoscit* » *per ideam. Ergo nec alia.*

» 3 Præt. *Idea ponitur, ut principium cognoscendi,* » *et operandi, sed essentia divina est sufficiens princi-* » *pium cognoscendi et operandi omnia : non ergo* » *necesse est poscere ideas.*

» Sed contra. *Est quod dicit Augustin. in lib. 83,*

» *q. Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intel-*
» *lectis, sapiens esse nemo possit.*

» Respondeo. *Dicendum, quod necesse est ponere in*
» *mente divina ideas. Idea enim græce, latine forma*
» *dicitur. Unde per ideas intelligentur formæ aliarum*
» *rerum præter ipsas res existentes. Forma autem ali-*
» *cujus rei præter ipsam existens ad duo esse potest :*
» *vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma : vel*
» *ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod*
» *formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.*
» *Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas.*
» *Quod sic patet. In omnibus enim, quæ non a casu*
» *generantur, necesse est formam esse finem genera-*
» *tionis cujuscumque. Agens autem non ageret propter*
» *formam nisi in quantum similitudo formæ est in ipso.*
» *Quod quidem contigit dupliciter. In quibusdam enim*
» *agentibus præexistit forma rei fienda secundum esse*
» *naturale, sicut in his, quæ agent per naturam. Sicut*
» *homo generat hominem, et ignis ignem. In quibus-*
» *dam vero secundum esse intelligibile, ut in his quæ*
» *agunt per intellectum, sicut similitudo domus præexis-*
» *tit in mente ædificatoris. Et hæc potest dici idea*
» *domus, quia artifex intendit domum assimilare for-*
» *mæ, quam mente concepit. Quia igitur mundus non*
» *est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum*
» *agente (ut infra patebit) necesse est, quod in mente*
» *divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est*
» *factus. Et in hoc consistit ratio ideæ.*

« Ad Primum *ergo dicendum : Quod Deus non in-*
» *telligit res secundum ideam extra se existentem, et*

» *sic etiam Arist. improbat opinionem Platonis de* » *ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes,* » *non in intellectu.*

» Ad Secundum *dicendum : Quod licet Deus per* » *essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia* » *sua est principium operativum aliorum, non a sutip-* » *sius : ideo habet rationem ideæ secundum quod ad* » *alia comparatur : non autem secundum quod compa-* » *ratur ad ipsum Deum.*

» Ad Tertium *dicendum : Quod Deus secundum* » *essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde* » *idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia.* »

J'ai dit tout-à-l'heure que le côté platonicien de saint Thomas nous servirait à terminer l'examen de l'hypothèse des intermédiaires : en effet, nous voyons, par cet article premier, qu'il reconnaît l'existence de certaines *idées* ou *formes;* mais quelles sont ces idées? Des exemplaires, des principes d'actions, en ce sens qu'ils sont les conceptions de l'objet à produire; ces exemplaires sont en Dieu qui crée tout dans un but et avec l'intelligence de ce qu'il fait, et de là vient que toutes les productions de l'homme, quand il agit avec intention, sont aussi faites à l'imitation des idées qui sont en lui; mais saint Thomas ne dit pas que ces types soient des êtres à part, ce n'est qu'une conception, comme il a soin de le dire dans l'article deuxième. Après avoir montré que ces idées sont multiples, il fait remarquer que cette pluralité ne répugne pas à la simplicité divine. « *Hoc autem quomodo di-*

» *vinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si* » *quis consideret ideam operati esse in mente operantis,* » sicut quod intelligitur, *non autem sicut species, qua* » *intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in* » *actu.* » Si donc la présence des idées ne détruit pas la simplicité, c'est qu'elles ne sont que des modes, et non pas des êtres. C'est à cela que se réduit la part que saint Thomas fait au platonisme; il semble marcher ici sur les traces de Bernard de Chartres. Ainsi, nous pourrions résumer en deux mots toute la théorie des idées par rapport à saint Thomas. Il y a deux sortes d'idées : l'une contient les idées types, les formes d'après lesquelles sont faites toutes les choses qui ont un commencement, c'est ce qu'il appelle *principium factionis rerum* (q. xv. art. III); l'autre, les formes d'où résulte la connaissance, *principium cognoscitivum :* de ces deux sortes de formes, ni l'une ni l'autre n'est une réalité, un être, une entité; donc, saint Thomas n'a pas adopté l'hypothèse des intermédiaires. Je crois que c'est une vérité qui doit sortir évidemment de l'examen que je viens de faire de la théorie en général, et pour lequel j'ai été obligé de citer souvent et beaucoup, car il n'y avait que les textes qui pouvaient nous conduire à la vérité. Cependant, avant de quitter cette question, nous en résumerons les idées générales.

Je commence par la conclusion, et je dis que cette hypothèse des intermédiaires, qu'on a attribuée à toute la scolastique, n'appartient réellement

qu'aux réalistes exagérés, tels que la plupart des scotistes et des partisans de Henri de Gand. Les nominaux, de leur côté, ne pouvaient adopter cette théorie trop contraire à leur principe, et il est contre le bon sens de la leur attribuer : après ces deux premières écoles, reste la troisième et la plus nombreuse, celle des conceptualistes. Or, je dis maintenant que saint Thomas est la personnification la plus haute de cette école dans la troisième époque, après son fondateur; il en reproduit le principe métaphysique tel que nous avons cru qu'on peut le comprendre dans Abailard. En effet, les éléments de la connaissance sont, selon lui, le sujet et l'objet, et par suite d'un travail du premier sur le second, naît l'idée ou la forme. Le fantôme étant donné comme objet de la connaissance, il suffit d'en déterminer la nature, afin qu'on ne voie pas en lui cet intermédiaire qu'on a imaginé. Or, on a vu que le φαντασμα d'Aristote n'est que la notion individuelle et concrète encore imprégnée de matière, si l'on peut dire ainsi, et qui porte encore les traces fangeuses de la route par où elle a dû passer; l'*espèce sensible*, c'est la notion épurée et universalisée, c'est l'*universel* logique des conceptualistes, c'est-à-dire une forme applicable à plusieurs objets individuels. Cette *espèce intelligible* provient du *fantôme* par une sorte d'abstraction réitérée, ou plutôt d'une abstraction qui complète la première, dont le résultat est le fantôme. Cette opération n'est que le travail de l'esprit qui opère

sur la notion, qui l'isole de tout ce qui n'est pas lui, et constitue ainsi la compréhensibilité de cette notion. C'est ce qu'on peut voir encore dans la quatre-vingt-cinquième question de la somme, et qui contient huit articles. Je m'abstiens d'y avoir recours pour ne pas trop multiplier les citations, espérant que ce qui précède suffit pour montrer que saint Thomas est dans le vrai, et avec lui, la plus grande partie des philosophes du moyen âge. Ainsi s'évanouit en partie cette teinte de ridicule qu'on s'était plu à jeter sur toute la philosophie de cette période. Du reste, cette erreur a des causes que nous mentionnerons ailleurs. Mais le sujet, l'intelligence, est-ce un agent matériel pour saint Thomas? Evidemment, non. Ainsi, nous retrouvons ici les traces de la métaphysique d'Abailard dans une de ses applications la plus immédiate; car le conceptualisme, en repoussant la réalité des abstractions, repoussait implicitement les entités, et par suite, les intermédiaires; et ceux qui ont fait comme lui, partaient des mêmes principes, et ne sont que ses disciples. On peut donc déjà, au nom d'Abailard, repousser l'hypothèse des intermédiaires, et la rendre à ses inventeurs. Saint Thomas est venu augmenter la lumière sur cette question; mais il fallait, je crois, réparer une injustice en nommant celui qui avait le premier protesté implicitement contre l'absurdité d'une telle hypothèse.

Après le problème de la connaissance, celui de

l'individuation est le plus important de ceux qui nous restent à examiner; mais, comme saint Thomas ne pourrait pas nous rendre le même service dans cet examen que dans celui des intermédiaires, nous attendrons un guide plus éclairé, et nous étudierons maintenant saint Thomas comme théologien. Ce n'est pas que je pense à parcourir toutes les questions théologiques traitées par le docteur angélique, ce serait une étude complète sur la théologie, et l'on comprendra facilement qu'il n'en peut pas être ainsi; je ramènerai donc tout ce que je dois dire sur cette partie à deux points généraux, Dieu et l'homme, afin d'avoir une idée de la manière dont les scolastiques d'alors entendaient ces graves questions : or, saint Thomas est encore le meilleur interprète que nous puissions choisir; tous ont marché sur ses traces, à quelques exceptions près, qu'il nous sera facile de faire connaître.

L'œuvre capitale de saint Thomas, celle pour laquelle il rassemble toutes ses forces, est la *somme théologique*, qu'il ne faut pas confondre avec la somme de la foi catholique contre les gentils. La *somme de théologie* est divisée en trois parties; et la seconde elle-même, à cause de l'abondance des matières, est divisée en deux, ce qui donne lieu à l'expression de seconde seconde. Cette œuvre, comme une immense cathédrale du moyen âge, resta inachevée, le docteur angélique étant mort avant d'avoir pu y mettre la dernière main; un de ses disciples, Pierre d'Auvergne, essaya de la complé-

ter en y ajoutant un supplément tiré mot pour mot, dit le père Tournon, du commentaire de saint Thomas sur le quatrième livre des sentences. Au moyen de ce supplément, la somme de théologie contient six cent douze questions, plus de trois mille articles, et au-delà de quinze mille arguments sur tous les sujets de théologie et de philosophie, car cet immense travail est une vraie encyclopédie sur ces deux parties de la science. Un seul fait peut suffire pour montrer l'opinion du catholicisme sur la somme de théologie : Possevin nous apprend que le pape Jean XXII regardait tous les articles de la somme comme autant de miracles : *Nisi D. Thomas alia edidisset miracula, unusquisque articulis eorum quos scripsit, habendus pro miraculo esset.* Un tel enthousiasme s'explique, et par les services que la somme était appelée à rendre, et par l'opportunité de sa venue sur la scène du monde. En effet, pour se faire une idée de la somme, il faut avant tout se rappeler quel était l'état des esprits à l'époque dont nous parlons : le catholicisme était dominant; mais partout commençait à poindre une sorte d'inquiétude et de doute, partout s'annonçait un sourd avant coureur de révolte et d'émancipation; justement vaincue dans quelques essais téméraires, la pensée n'en sent que plus vivement le désir et le besoin d'entrer plus avant dans le champ de l'investigation et de l'indépendance. Un tel état de choses était périlleux, il devenait nécessaire de combattre les uns, de raffermir

les autres, et de guider tout le monde, s'il était possible. Pour remplir une si grande tâche, un homme se présenta : ce fut saint Thomas. Pour s'assurer l'avenir, il fallait un code où l'esprit trouvât sa règle de conduite et la borne de son développement; une synthèse dogmatique où la raison vînt se fondre dans la foi, l'intelligence dans le sentiment : de là, cette force de pensée, cette puissance de raisonnement, cette richesse de développements qui fait de la somme de théologie une œuvre extraordinaire. Le but a-t-il été atteint? Les contemporains de saint Thomas l'ont pensé; Albert-le-Grand s'écriait que frère Thomas avait mis fin aux travaux, et posé la règle qui devait durer jusqu'à la consommation des siècles : *Frater Thomas in scripturis suis finem imposuit laborantibus usquè ad finem sæculi; et quòd omnes deinceps frustra laborarent.* Albert avait raison, un homme ne pouvait pas faire plus, le mieux n'était pas possible, et cependant moins d'un demi-siècle après saint Thomas, le concile de Constance jugeait Jean Hus, et le faisait brûler; en 1483, naissait Luther, et la moitié de l'Europe échappait au catholicisme. Abailard avait-il donc raison contre saint Bernard? Constatons le fait sans l'expliquer; il est des évènements qui n'ont pas besoin de l'être, et voyons quelle est la pensée de saint Thomas sur Dieu.

On n'a peut-être pas oublié ce qui a été dit au chapitre VII sur saint Anselme : là nous avons vu le disciple de Lanfranc devenir celui de J. S. Eri-

gène, et procéder comme un pur ontologiste ; pour lui, en effet, la conception de Dieu n'est pas autre chose que celle de l'infini, c'est-à-dire de l'être au-dessus de qui il n'y a rien. Au surplus, afin de replacer la question dans ses véritables termes, je citerai une objection que lui fait le moine Gannilon et à laquelle il répond : « *Hoc enim,* » dit Gannilon à saint Anselme, *hoc enim tenes :* » *esse aliquid Deo excellentius, si Deus non existat;* » *quod quidem absurdum esse clamas. Hoc revera ab-* » *surdum est, si ponatur esse Deum omnium rerum* » *excellentissimam, sed hoc ipsum erat demonstrandum;* » *unde colligitur nihil te egisse nisi quamdam petitio-* » *nem principii.* » (*Lib. pro. insip.* 57.) J'ai déjà dit, en parlant de Gannilon, qu'il ne comprenait pas son adversaire, qu'il ne faisait que de la dialectique nominaliste avec un métaphysicien dont la haute pensée lui échappait, et cette nouvelle citation en est une nouvelle preuve. A quoi s'amuse-t-il ici? A le trouver en défaut, en lui supposant une pétition de principe, et toujours en faisant dire à saint Anselme ce qu'il n'a pas dit. Que répond celui-ci? « *Ego enim non fingo Deum esse aliquid* » *majus omnibus, quod est demonstradum; sed Deum* » *esse id quo nihil majus cogitari potest, quod concedi-* » *tur. Atque ex hoc principio, non colligitur in mea* » *argumentatione Deum non esse omnium maximum* » (*hæc enim consequentia non necessario in suppositis* » *continetur*), *sed, quod necessarium est, si Deus non* » *existat in re, Deum non esse maximum omnium quæ*

» *concipi possunt.* » (Lib. Apol. contr. Gani. cap. 5.) Ce que fait ici saint Anselme, il le fait pour ainsi dire dans tout le cours de sa réplique, où il est sans cesse occupé à ramener son homme à la question ; ce qu'il dit à Gannilon, il l'aurait dit également à saint Thomas, qui ne voulait pas plus que le vieux moine de Marmoutiers admettre le raisonnement de saint Anselme.

La seconde question de la somme de théologie, intitulée, *de Deo, an Deus sit*, a pour objet l'existence de Dieu, et les preuves de cette existence. Cette question se compose de trois articles, dont le premier a pour titre : *Utrum Deum esse, sit per se notum.* Or, la démonstration donnée par saint Anselme est précisément la réponse à cette question : Oui, dit saint Anselme, l'idée de Dieu est une idée principe, une notion prise en soi et *à priori*, sans le secours d'aucun raisonnement secondaire ; car toute l'argumentation du saint archevêque se réduit à cela, la conception de Dieu n'étant pour lui que celle de l'infini. C'est ce que saint Thomas ne comprend même pas, aussi rejette-t-il la théorie de saint Anselme. Fidèle à sa méthode, il commence par soutenir l'affirmative ; mais il le fait par de si pauvres raisons qu'il est évident qu'il n'entend rien à la question, à moins qu'il ne faille croire qu'il a cherché à donner le change à ses lecteurs pour dissimuler la gravité du problème. En prenant les faits tels qu'ils se présentent, nous trouvons qu'il débute

par une explication des termes : connaître une chose par elle-même, c'est en avoir une connaissance naturelle, c'est la concevoir par l'évidence des mots, comme un axiôme : *illa enim nobis » dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis natura- » liter inest, sicut patet de primis principiis.—Illa di- » cuntur esse per se nota, quæ statim cognitis terminis, » cognoscuntur..... Scito enim quid est totum et quid » pars, statim scitur, quod omne totum majus est sua » parta.* » A la suite de ces deux premiers points, nous en trouvons un troisième qu'on ne peut voir sans s'étonner que saint Thomas l'ait exposé pour réfuter ensuite saint Anselme, car il parle comme ce dernier, et il fallait qu'il eût l'esprit bien prévenu pour ne pas sentir la force de son propre argument. « En outre, dit-il, il est certain » en soi que la vérité existe : car, affirmer que » la vérité n'est pas, c'est affirmer la non existence » de la vérité : car si la vérité n'est pas, il est vrai » qu'elle n'est pas ; mais s'il y a quelque chose de » vrai, il faut que la vérité existe. Mais Dieu est la » vérité elle-même (saint Jean dit : Je suis la route, » la vérité, et la vie) ; donc l'existence de Dieu » est évidente par elle-même. *Præterea, veritatem » esse, est per se notum : quia qui negat veritatem esse, » concedit veritatem non esse : Si enim veritas non est, » verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid » verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est » veritas, Joan. 14. Ego sum via, veritas et vita : » ergo Deum esse, est per se notum.* » Je le demande

encore, comment saint Thomas, après avoir écrit ces lignes, a t-il pu se résigner à réfuter saint Anselme? Si Dieu est la vérité, et si la vérité se manifeste par elle-même, il suit qu'il est manifeste en soi que Dieu existe. Cependant cette conclusion n'est pas celle que l'ange de l'école adopte : nous verrons plus loin s'il pouvait avoir quelque motif grave pour agir de cette manière ; mais avant tout je citerai en regard de ces paroles si formelles de saint Thomas la troisème conclusion de son antithèse, c'est la réponse à l'objection, la voici : *Ad ter-* » *tium dicendum, quod, veritatem esse in communi, est* » *per se notum. Sed primam veritatem esse, hoc non est* » *per se notum quoad nos.* » Il y a ici une contradiction ou un non sens, et pour en venir là, saint Thomas raisonne comme il suit : « *Ad primum ergo* » *dicendum, quòd cognoscere Deum esse in aliquo* » *communi, sub quadam confusione est nobis natura-* » *liter insertum, in quantum scilicet, Deus est ho-* » *minis beatitudo, homo enim naturaliter desiderat* » *beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab ho-* » *mine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc* » *non est simpliciter cognoscere, Deum esse, sicut co-* » *gnoscere venientem, non est cognoscere Petrum,* » *quamvis sit Petrus veniens : multi enim perfectum* » *hominis bonum, quod est beatitudo, existimant di-* » *vitias, quidam vero voluptates, quidam autem ali-* » *quid aliud.* » En deux mots, saint Thomas veut bien que l'idée de Dieu soit dans une idée générale, *in aliquo communi,* à la condition que cette

idée ne sera que le signe d'un prédicat; mais il ne veut pas que la conception de l'infini, de l'être, soit une révélation de Dieu! N'est-il pas vrai que le métaphysicien a disparu, et que le docteur va tomber dans les preuves *a posteriori?* C'est en effet ce que nous allons voir. Toutefois, avant d'entrer en matière, saint Thomas se demande si l'existence de Dieu peut être démontrée; c'est le sujet de l'article deuxième : *utrum Deum esse, sit demonstrabile.* Il est inutile d'analyser cet article que saint Thomas aurait pu omettre sans inconvénient, puisque l'article suivant prouve que ce n'était pas une question pour lui. *Utrum Deus sit,* tel est le titre de cet article, qui renferme les preuves que donne saint Thomas de l'existence de Dieu. Ces preuves sont au nombre de cinq, *Deum esse, quinque viis probari potest.* En voici l'indication d'après l'ordre suivi par l'auteur :

La première et la plus évidente, suivant saint Thomas, *manifestior via,* est celle tirée de la nécessité d'un premier moteur; la matière ne pouvant se donner le mouvement d'elle-même, c'est une nécessité qu'il y ait un premier moteur incorporel, qui imprime le mouvement d'une manière médiate ou immédiate. La seconde est fondée sur l'impossibilité d'une série infinie d'êtres contingents; d'où il suit qu'il doit y avoir nécessairement un être qui existe de lui-même, un être absolu. Puis vient la troisième, qui n'est qu'une suite de la seconde, et qui prouve Dieu par l'im-

possibilité d'admettre un nombre infini de causes subordonnées entre elles. La suivante est remarquable : il y a des êtres élevés à différents degrés de perfection, il faut donc qu'il y ait un être souverainement parfait, auquel tous les autres puissent être comparés, selon qu'ils approchent plus ou moins de sa perfection. Enfin, la cinquième est tirée de l'ordre et de l'harmonie qui règne dans l'univers, *ex gubernatione mundi*. Parmi toutes ces preuves, il y en a quatre qui s'appuient plus ou moins sur le principe de causalité; celle qui se fonde sur la nécessité d'un type de perfection semble inspirée par le platonisme, et encore, comme ces êtres inférieurs à la perfection typique ne peuvent pas exister sans une cause créatrise, il suit que cette preuve repose également sur le principe de causalité. C'est donc à celui-ci que saint Thomas s'en réfère pour formuler sa démonstration de l'existence de Dieu. Pourquoi? D'où vient qu'il rejette absolument le point de vue métaphysique de saint Anselme? Aurait-il eu quelques motifs secrets pour agir ainsi? Il serait difficile de croire, en effet, que saint Thomas, avec sa haute intelligence, et son génie parfois si philosophique, soit resté sourd à la voix de saint Anselme, de saint Augutsin et de toute la philosophie idéaliste vers laquelle il inclinait naturellement; on peut donc supposer qu'il a été arrêté par les conséquences du principe qu'il rejetait, conséquences sur lesquelles nous allons jeter un coup-d'œil.

Faire sortir de la seule idée de Dieu la démonstration de l'existence de l'être divin, c'est dire implicitement que le principe de causalité n'est pas nécessaire pour établir cette démonstration, c'est lui porter une première atteinte qui aura ses conséquences, car c'est reconnaître qu'il y a un principe qui lui est supérieur, savoir, le principe d'existence. L'idée de Dieu se ramène à celle de l'être; Dieu, c'est ce qui est, c'est une réalité en face de laquelle on ne peut rien concevoir de plus grand, c'est l'infini. Ce qui est ce qu'il y a de plus grand étant la réalité, à savoir, Dieu ou ce qui est, cette réalité n'a pas commencé; il suit que le principe de causalité n'est plus que secondaire, car il prouve pour ce qui commence, mais non pas pour Dieu, pour ce qui est, la réalité substantielle n'ayant pas commencé; il ne prouve, en un mot, que pour la modalité phénoménale. Ceci reconnu, il est évident qu'une telle conséquence devait embarrasser saint Thomas; le dogme de la création se trouvait compromis, et le dilemme suivant devait se présenter immédiatement à l'ange de l'école : le monde matériel, tout ce que nous percevons, à commencer par l'homme, fait-il partie de ce qui est, ou n'en fait-il pas partie? Si oui, c'est une partie de Dieu, il n'y a pas de création, et nous tombons dans le panthéisme; si non, l'univers n'est rien qu'une apparence, l'homme n'est qu'une apparence, et les conséquences de cette seconde hypothèse seront aussi déplorables que celles de la première. Or, dans

cette dangereuse alternative, saint Thomas a pu regarder la démonstration, par le principe de causalité, comme l'unique moyen de sortir d'embarras; telle est, du moins selon moi, la raison vraisemblable qui explique la préférence exclusive qu'il accorda à ce principe. Si cette raison est la vraie, elle prouve que saint Thomas sentait toute l'importance de la question; aussi n'est-ce pas sans frémir, qu'il dut comprendre une démonstration métaphysique qui attaquait si ouvertement la première croyance, la croyance fondamentale d'un dogme qu'il venait défendre, et pour ainsi dire, reconstituer par la somme théologique. Mais que dut-il penser en voyant qu'un des organes de ce principe était saint Anselme? Entre l'archevêque de Cantorbéry et l'ange de l'école, il y a un abîme, abîme creusé par la métaphysique; ce qui prouve l'importance de cette dernière, et sa place au sommet de la science. En effet, sa première investigation est celle qui a Dieu pour objet; or, voulez-vous répondre aux matérialistes, aux spiritualistes, aux moralistes de tous les temps et de tous les partis? Dites ce que c'est que Dieu, portez sur ce sujet la lumière dans les intelligences, et vous éclairez du même flambeau tous ces problèmes aux pieds desquels se traîne l'esprit humain depuis tant de siècles. Si ces problèmes donnent lieu à tant de solutions diverses, c'est que parmi ceux qui les agitent, les uns donnent plus au point de vue général ou métaphysique, les autres à un point

de vue particulier, c'est-à-dire de la théologie positive. Les penseurs du moyen âge et des siècles suivants en sont une preuve. Ainsi, aux époques dont nous parlons, presque tous les théologiens se rangent sous la bannière de saint Thomas; mais en face, s'élevaient des hommes plus hardis, parmi lesquels, à côté d'Albert-le-Grand, il faut nommer, comme bien plus prononcés que lui, Henri de Gand, que j'ai cité; saint Bonaventure qui a dit : (Comp. Theol. lib. 1er cap. 1.) « *Anselmus in* » *suo monologio : Credimus te Domine esse aliquid,* » *quo nihil majus cogitari possit..... Præterea sicut* » *dicit Anselmus : Illud maxime habet esse, quod* » *maxime distat a non esse : quod scilicet non habet* » *non esse potest esse, nec esse potest non esse, nec* » *potest cogitari non esse.* » Puis après eux, Descartes, Spinosa, Malebranche, Fénélon et aussi Leibnitz. Certes, ces hommes ne sont pas tous philosophes au même titre; chez tous, la tendance métaphysique ne donne pas le même résultat, mais chez tous il y a évidemment une prédominance de l'idée de l'infini, qui absorbe plus ou moins toute idée exclusive et particulière; tous enfin se rattachent, de gré ou de force, à cette grande école ontologique qui se prononce sur le principe de l'unité de substance, quelle que soit la nature de cette dernière. De là vient, comme je l'ai déjà dit (chap. VII) que le XVIIIe siècle a osé se placer parmi eux, et se moquer des hommes qui prétendaient garder pour eux seuls un prin-

cipe qui appartient à tout le monde. Car, pour quiconque n'a en vue que l'infini, le raisonnement de saint Anselme et des siens suffit; que l'être soit considéré comme matériel ou comme spirituel, peu importe : mais pour quiconque cherche Dieu du point de vue théologique, la thèse change et le mot Dieu lui-même n'est plus suffisant, c'est l'ange de l'école qui nous l'apprend. Il dit à l'article 1er déjà cité : « *Ille qui audit hoc nomen, Deus, » non intelligit significari aliquid, quo majus cogi- » tari non possit, cum quidam crediderint, Deum » esse corpus. Dato est quidem quilibet intelligat, » hoc nomine, Deus, significari hoc quod dicitur, » scilicet illud, quo majus cogitari non potest; non » tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, » quod significatur per nomen, esse in rerum natura, » sed in apprehensione intellectus tantum. Nec po- » test argui, quod sit in re, nisi daretur quod sit » in re aliquid, quo majus cogitari non potest : quod » non est datum a ponentibus, Deum non esse.* » Par suite de ce raisonnement, n'est-il pas évident que, pour un matérialiste qui ne cherche pas Dieu à la manière des théologiens, la preuve par l'idée est excellente; disons plus, elle est inutile, car ce qui est, est assurément ce qu'il y a de plus grand, puisqu'en dehors de l'être il n'y a rien : or, ceux qui raisonnent ainsi et qui aboutissent forcément à cette conséquence, sont ceux dont saint Thomas vient de nous dire : *quod non est datum a ponentibus Deum non esse;* d'où il suivrait que saint Anselme

et ceux qui l'ont suivi, seraient des athées! Descartes n'a-t-il pas été accusé d'athéisme? Le vieux Gisbert Voët à Utrecht, Martin Schoockius à Groningue, avaient sans doute en vue cette conséquence, lorsqu'ils lançaient leur accusation contre Descartes; ils n'étaient que d'ardents thomistes, traitant d'athées ceux qui ne concevaient pas Dieu comme eux, qui ne le démontraient pas comme eux. C'était saint Thomas, lançant contre saint Anselme une accusation d'athéisme! Tout étrange que puisse paraître cette dernière assertion, ce n'est cependant qu'une des conséquences historiques, rigoureusement tirées des faits, comme on peut le voir, conséquence qui certes ne prouve rien contre les hommes, mais qui en dit beaucoup sur la valeur des principes et des doctrines. Elle prouve combien l'histoire des idées, dans le moyen âge, a besoin d'être étudiée et appréciée dans toute son importance.

L'existence de Dieu reconnue et prouvée, saint Thomas s'occupe des attributs divins, et en suivant ses traces sans nous arrêter partout où il s'arrête, nous arrivons au rapport général de l'homme à Dieu, seul point que nous ayons à traiter ici.

Il y a en Dieu une science infinie, toujours certaine et infaillible : « *Scit etiam Deus cogitationes, » et affectiones cordium, quæ in infinitum multiplica- » buntur.* » (S. art. 12.) Tout ce que Dieu voit, il le voit en lui : *alia a se videt, non in ipsis, sed in*

se ipso; il n'y a donc de science digne de Dieu que celle de lui-même. Malebranche dit que nous voyons tout en Dieu, et saint Thomas, que Dieu voit tout en lui : *Divina sapientia seipsam cognoscens cognoscit omnia.* (L. 1. contra Gent. c. 58.) Ce rapprochement est à remarquer, surtout après ces paroles du même saint Thomas : *res creatæ sunt in Deo invariabiliter.* Ainsi, par cela même que Dieu voit tout en lui, tout est en lui invariablement, et, pour le répéter avec le même docteur, cette science est en Dieu infaillible autant qu'invariable; c'est sa propre substance : « *Cum scientia Dei sit ejus* » *substantia : sicut substantia ejus est omnino immu-* » *tabilis..... ita oportet scientiam ejus omnino invaria-* » *bilem esse.* »

La première condition de cette doctrine, c'est la prédestination, selon cette parole de saint Augustin : *facit futura ex prædestinando;* ainsi les hommes sont prédestinés, d'un côté les heureux, et de l'autre les malheureux, sur lesquels Dieu prononce comme autrefois sur Jacob et Esaü : *non ex operibus, sed ex vocante dictum est : Jacob dilexi, Esaü odio autem habui.* (Saint Paul aux Romains. g.) Les œuvres de l'homme ne sont rien, la volonté de Dieu est tout : *non habet rationem nisi divinam voluntatem.* (Somme q. 23, art. 5.)

La servitude de l'homme est bien nettement établie dans ce peu de lignes, tirées littéralement de saint Thomas; on peut consulter à ce sujet la somme théologique : *quæstio* XIV, *de scientia Dei;*

quæstio XXIII, *de prædestinatione Dei; quæstio* LXXXII, *de voluntate; quæstio* LXXXIII, *de libero arbitrio.* Ces deux dernières questions établissent en même temps un fait entièrement opposé au premier, savoir, la liberté de l'homme. En effet, l'ange de l'école ne craint pas d'affirmer positivement que l'homme jouit de son libre arbitre, et de plus, il tente d'accorder ces deux propositions, dont l'une apparaît comme la négation de l'autre. Il lui était impossible de ne pas rencontrer cette question si importante, et j'ajoute qu'il lui était impossible de la traiter autrement qu'il l'a fait. Obligé, lui, défenseur du dogme, obligé de prononcer entre l'homme et Dieu, il ne pouvait pas sacrifier la science divine à la liberté de l'homme, et d'un autre côté, le sentiment de cette dernière lui arrachait un aveu qui nécessitait au moins une tentative de concorde et d'équilibre. Mais de même que les Pélagiens ne se montrèrent pas satisfaits des raisons de saint Augustin, de même, plus tard, on ne le fut pas de celles tirées de la *prémotion*, de la *prédétermination physique*, de la *libertas a necessitate, a culpa, a miseria;* distinctions dans lesquelles le *distinguo* scolastique joue un rôle important. Sans donc entrer dans tous ces détails exclusivement théologiques, nous jeterons un coup-d'œil général sur la question, dans ses rapports avec l'objet qui nous occupe.

L'histoire de la philosophie, dans les deux derniers siècles, a été écrite plusieurs fois; on a fait

voir avec soin les efforts de l'esprit humain pour renverser le mauvais côté de la scolastique, et les travaux de Bacon, de Descartes, et de ceux qui ont marché sur leurs traces ont été dignement appréciés. Cependant une page de cette histoire me paraît avoir été oubliée : le XVIIe siècle avait porté bien des coups à la scolastique; mais celle-ci dominait encore par une question grave, immense, la plus sérieuse de toutes peut-être par ses conséquences, c'était la question du libre-arbitre. Par elle, ce qu'il y avait de nuisible dans la philosophie du moyen âge, pesait encore sur le monde. Il est facile de comprendre pourquoi un point si important avait été comme laissé dans l'ombre par une certaine classe de philosophes qui, en reconnaissant la liberté de l'homme, ne s'attachèrent pas à la défendre contre tous ses adversaires; d'autres en revendiquant cette liberté d'une manière plus large, songèrent à peine au moyen âge et à sa philosophie; tous savaient que la question de la liberté est intimement liée au dogme catholique : et dès lors, les premiers se turent, par respect pour le dogme, saus chercher à justifier leur inconséquence; les seconds remontèrent tout droit à l'origine du mal, et furent contraints d'attaquer le catholicisme. L'histoire de la philosophie, suivant la même marche, crut trop longtemps que, parce que ce côté de la science avait une teinte religieuse, elle était dispensée de s'en occuper; d'où il arriva que l'appré-

ciation exacte du mouvement social, au XVIIIe siècle surtout, resta fort incomplète. Il serait facile de suppléer sommairement à cette lacune, en restituant à qui de droit la part d'action qui lui revient, et en montrant l'influence d'une société célèbre sur la marche des idées dans le courant du siècle dernier, et, pour le dire de suite, en mettant les Jésuites au nombre des philosophes de cette époque, relativement au problème de la liberté. Ceci n'est, de ma part, ni un paradoxe ni une attaque contre personne ; ce n'est que l'expression de cette vérité, que le rôle des Jésuites dans la philosophie a presque toujours été le même que celui des philosophes proprement dits. Longtemps, jugeant le XVIIIe siècle à la première vue, on s'est astreint à ne voir en lui que deux races d'hommes, pour ainsi dire : les uns novateurs, encyclopédistes, et je ne sais quoi encore ; les autres défenseurs dévoués du vieil édifice social. Et pourtant l'œuvre du siècle n'appartient pas toute entière aux premiers, seuls ils n'ont pas levé le marteau sur l'édifice, et on prouverait aisément par les faits qu'à d'autres appartient aussi cette responsabilité ; quiconque a un peu réfléchi sur l'histoire du Jansénisme, ne peut pas en disconvenir, et ce fait des deux derniers siècles, traité généralement avec assez de légèreté, mériterait une attention sérieuse. Tout le monde sait, en effet, que la question débattue entre le Jansénisme et le Molinisme est liée à toute la philosophie,

au point de vue métaphysique aussi bien que moral : demander si l'homme est libre, c'est demander ce qu'il est, d'où il vient, où il va, quels sont ses rapports avec les autres êtres ; et de la réponse, posée comme principe et appliquée dans la théorie, dépendent tous les faits de la vie sociale et privée. De là vient qu'à toutes les époques et chez tous les peuples, on la voit surgir sous une forme ou sous une autre : ici, sous le nom de l'origine du mal ; là, comme doctrine du fatalisme ; ailleurs sous le titre de prédestination et de prescience. L'examen historique de cette question, qui ne peut être pleinement résolue que par la métaphysique, serait à lui seul la matière d'un ouvrage étendu, et par conséquent ne peut avoir lieu ici ; disons donc que la question de liberté, après avoir traversé toute la philosophie ancienne, passa dans le monde nouveau sous la forme religieuse, qui absorbait alors toute la pensée. Ce fut alors qu'on vit surgir les Manichéens, les Marcionites, les Pauliciens, les Sociniens et une foule d'autres branches du même arbre ; enfin le christianisme avec une inspiration plus vraie, sous le rapport de la métaphysique, enfanta la doctrine de saint Augustin. Mais si d'un côté la doctrine chrétienne était supérieure à celle des deux principes, était-elle de nature à satisfaire tous les esprits ? Elle avait bien reconnu et prouvé qu'il n'y a qu'un Dieu ; mais il n'en fut pas de même de son explication touchant la présence du

mal sur la terre, et le système de la prédestination ne fut pas admis par tout le monde : les Pélagiens l'ont montré dans les premiers temps du catholicisme, et les Molinistes, leurs continuateurs, l'ont prouvé encore mieux dans les deux derniers siècles. L'un d'eux, le père Adam, jésuite, allait jusqu'à dire qu'il serait mieux d'être athée, et de ne point reconnaître de divinité, que de rendre les hommages à une nature qui défend à l'homme de faire le mal, et qui néanmoins le lui fait commettre, et puis le punit. Le Dieu d'Epicure, dit-il encore, est plus innocent, et s'il faut parler de la sorte, plus Dieu que ne le serait celui-là. Et lorsque les Marcionites et les Manichéens, se sont avisés de faire un second Dieu auteur de tous les maux, ils en ont adoré un autre qui donnait tous les biens, là où le Dieu des Jansénistes est pire que les hommes. Le père Adam n'est pas le seul qui ait ainsi parlé; mais, pour être juste, il faut d'abord voir quel était l'état des choses à l'époque de saint Augustin : c'est le moyen, pour nous, de comprendre l'opinion de saint Thomas sur la question.

Le pélagianisme est le pendant de l'arianisme, et saint Augustin, dans l'œuvre catholique, est le complément de saint Athanase; à ces deux grands chefs le catholicisme doit son complet développement, pour lequel deux choses étaient nécessaires. Il fallait avant tout établir et formuler nettement ce que l'homme devait entendre par Dieu et par l'homme lui-même. Or, du schisme d'Arius et

des combats que lui livra Athanase, sortit pour les chrétiens, la divinité éternelle du verbe, personnifiée dans l'incarnation du Christ, reconnu consubstantiel au père : de là, en un mot, sortit la trinité chrétienne, trinité mystérieuse, inspirée autant par les besoins de la religion naissante, que par le sentiment d'une métaphysique profonde. Car adopter le sabellianisme était ouvrir la porte aux doctrines de la transformation, et s'allier avec l'antique philosophie qu'il s'agissait de combattre; avec le trithéisme on retombait dans une grossière idolâtrie; se ranger parmi les Ebionites, c'était se rapprocher du manichéisme; enfin, en acceptant l'arianisme, on restait, pour la philosophie, dans la doctrine platonicienne, et sous le rapport religieux, on rentrait dans le judaïsme, en comparant le Christ à Moïse. Il fallait donc la décision du concile de Nicée, et par suite celle du concile d'Ephèse sur la doctrine augustinienne. Car, Dieu connu, restait à arrêter et à spécifier le rôle de l'homme à son égard; et ce rôle sortit tout entier de la lutte de saint Augustin contre le pélagianisme. Il en sortit tel qu'il devait être pour concorder avec l'ensemble du catholicisme, car sans lui le dogme de la création, du premier père, de la chute, du salut par le Christ, la nouvelle religion enfin, restait impossible. Aux yeux du pélagianisme, ce rôle fut celui d'un être esclave et impuissant, entièrement soumis à une loi de fatalité, non seulement incapable

de faire le bien par lui-même, mais encore impuissant à le vouloir, une chose, un pot de terre, comme dit saint Paul. Cependant on ne peut pas croire que saint Augustin, non plus que le christianisme, ait voulu primitivement réduire l'homme à ce rôle de nullité stupide, et certes plus d'une raison se présente pour expliquer l'œuvre de l'évêque africain. Sans parler de l'époque où il vivait, époque où l'homme qui pensait, bien convaincu de sa faiblesse, devait chercher un refuge dans l'idée de la puissance divine; sans parler même des antécédents de saint Augustin comme Manichéen, nous pouvons retrouver, dans la doctrine de la grâce, l'esprit de la philosophie platonicienne. Saint Augustin, vivement frappé du principe de cette philosophie qui est l'amour, en fit, d'accord en cela avec l'évangile, la charité chrétienne. En même temps, comme s'il eût compris le danger, et pressenti l'énorme abus qu'on ferait un jour de la doctrine de la grâce, il donna à cette doctrine un sens philosophique, lui ouvrant ainsi dans le cœur un refuge contre la réprobation inévitable de l'intelligence. « La grâce, dit-il, » est une inspiration de la charité, qui nous fait » faire pour un saint amour ce que nous connais- » sons de nos devoirs. » Pourquoi n'avoir pas vu, ô grand docteur, que ce qu'on fait par amour on ne le fait pas de force; que l'amour, qui n'est que la charité et qui enfante le dévouement, suppose dans l'être qu'il échauffe le vouloir et le

faire; qu'amour et prédestination se nient réciproquement, et que l'amour enfin ne remplace pas la liberté, mais qu'il peut la diriger vers le bien. Aussi ce palliatif, si efficace en apparence, est-il resté sans effet, et saint Augustin lui-même n'a pas tardé à rencontrer une opposition puissante dans la personne du moine Pélage, et dans celle de Julien, son disciple.

Pélage, vieil enfant de la France, ce serpent breton, comme l'appelle saint Prosper, avait assisté, lui aussi, à l'agonie du monde romain; il avait fui devant les barbares, saccageant la ville de Rome; il avait vu et partagé toutes les douleurs de cette époque, et pourtant il ne désespéra point de la dignité humaine. Soit instinct personnel, soit intelligence de l'histoire et de la marche de l'humanité, rien ne put le faire douter de la liberté de l'homme et de son caractère moral. Aussi, ne tenant aucun compte des raisons sociales ou autres, qui avaient déterminé saint Augustin, il repoussa hautement la doctrine de ce dernier, et revint mourir en France en défendant la liberté, contre saint Loup, de Troyes, et saint Germain, d'Auxerre. Après lui, Julien, le plus éloquent défenseur du pélagianisme, l'auteur d'un livre *sur l'amour*, dont nous ne pouvons trop regretter la perte, Julien poursuivit l'œuvre commencée; il avait été l'ami de saint Augustin, et il devint son plus indomptable adversaire.

La doctrine de la grâce triompha, sans toutefois

être admise immédiatement, et bien moins encore généralement, surtout en France, comme on a pu en voir une preuve dans ce qui a été dit au sujet de J. S. Erigène; mais peu à peu elle gagna en étendue. Saint Bernard accusait Abailard de pélagianisme, et saint Thomas prit celui-ci comme article de foi. On a souvent répété que saint Augustin, saint Thomas et tant d'autres qui sont cités à côté d'eux, n'ont pas voulu nier entièrement la liberté de l'homme; mais ce n'est pas avec des noms propres qu'il faut examiner le problème, car il arrive souvent que l'intention personnelle d'un individu est en opposition avec la doctrine qu'il énonce et qu'il défend. Laissons donc de côté le oui et le non prononcés sur la même question, par le docteur de la grâce et l'ange de l'école, et ne voyons que le fait en lui-même.

Le problème général de la prédestination, énoncé en termes ordinaires, se formule ainsi : quelle est la part de la fatalité, et celle de la liberté dans l'humanité? La doctrine émanée de la lutte de saint Augustin, contre Pélage, répond en donnant tout à la première, et rien à la seconde. Dans le sein même du catholicisme, s'élevèrent des opposans dont le molinisme fut la dernière expression, et je rappelle que les Jésuites, à part les motifs qui les faisaient agir et que je ne veux pas juger ici, ont droit à être placés parmi les défenseurs de la liberté humaine; ils ont, dans le champ de leur spécialité; commencé le grand mouvement d'éman-

cipation, qui devint plus tard la révolution française.

La notion de liberté, même comme l'entend et l'explique saint Thomas, enfante nécessairement celle de droit et en un mot celle de toute la morale; aussi l'ange de l'école s'est-il occupé avec soin de cette dernière. Il la considère dans le but pour lequel l'homme est créé, dans la loi et dans les moyens d'exécution; pour donner, en peu de mots, l'ensemble des idées de saint Thomas, sur cette partie, j'en emprunterai quelques unes à un article d'un recueil que j'ai déjà cité, article dû au talent de M. Ott.

Saint Thomas, dit-il, accepta en effet les principales données des solutions des anciens sur le droit naturel, et leur donna une place positive dans son système encyclopédique. Toute la théorie du droit naturel, formulée depuis par les protestants modernes, se trouve dans la somme de saint Thomas. Cependant les travaux de celui-ci se distinguent de ceux des anciens, et des protestants modernes, par une conception élevée, qui, bien qu'elle ne fût pas parfaitement comprise, aurait suffi cependant pour renverser le droit naturel; si ce savant ne s'était pas confié si aveuglément à son Aristote. Saint Thomas avait admis que l'homme ne pouvait pas connaître son but véritable, et par conséquent il ne pouvait pas y travailler librement sans une révélation divine. Il avait rejeté aussi, et cela était absolument nécessaire, puisqu'il était catho-

lique, cette pensée païenne que le but des hommes sur la terre était le bonheur, et il avait placé ce but dans la félicité éternelle.

Or, voici quelle fut la théorie du droit de saint Thomas, et comment il la rattache à son encyclopédie : après avoir traité de Dieu et de la création, il arrive à l'homme, dont il examine d'abord les forces actives et passives; puis il expose les principes de l'activité humaine. Ces principes sont internes et externes : à propos des principes internes, il fait la théorie des *habitus*, des vertus, des vices et du péché : les principes externes sont la loi et la grâce divine. La loi est la règle et la mesure des actes par laquelle on est invité à agir ou à ne pas agir : elle est de l'ordre des choses intellectuelles, et suppose la raison. Elle dirige vers un but, et suppose la promulgation ; car il faut qu'elle soit appliquée aux hommes qui doivent être réglés par elle; et cette application se fait par la promulgation, par laquelle ils en acquièrent la connaissance.

Comme on voit, cette définition s'applique simplement à une loi proposée à des êtres libres et intelligents; mais elle ne comprend que vaguement cette autre signification du mot *Loi*, par laquelle on comprend un ordre régulier et constant, imposé à des faits quelconques. Or, il eût été bon de faire ici cette distinction ; car, nous allons la trouver dans l'application, et elle eût épargné des syllogismes inutiles.

C'est la raison elle-même qui dicte la loi; car la raison tend toujours à la fin, au but. La loi tend toujours au bien commun, dans lequel se trouve compris nécessairement le bien individuel. Il y a cinq espèces de lois, la loi éternelle, la loi naturelle, la loi humaine, la loi divine, et la loi du péché.

La loi éternelle, c'est la raison suprême par laquelle Dieu gouverne le monde. Tous les êtres y sont soumis, excepté Dieu lui-même, qui l'a faite. Elle est l'origine de tous les mouvemens, et toute loi en découle. C'est précisément à cette loi éternelle que la définition première n'était pas applicable.

Saint Thomas se fonda sur le passage suivant de saint Paul (Rom., ch. 2, v. 14), pour admettre le droit naturel : « Lors donc que les gentils, qui » n'ont point la loi, font naturellement les choses » que la loi commande, n'ayant point la loi, ils se » tiennent à eux-mêmes lieu de la loi. » — Or, dans ce passage, saint Paul reconnaît simplement que les païens se soumettaient à la morale propre qui leur était enseignée, et pratiquaient la vertu vis-à-vis d'elle; tandis que les Juifs, auxquels Dieu avait accordé une loi spéciale, étaient durs et impies. De là il y avait bien loin au droit naturel. Quoiqu'il en soit, voici ce que saint Thomas entend par *Loi naturelle*. Tous les êtres, dit-il, participent à la loi éternelle. Mais la créature raisonnable participe à la loi providentielle en prévoyant

pour elle-même et pour les autres. Ainsi, il y a en elle une partie de la raison éternelle, par laquelle elle a une inclination naturelle vers les actes qu'elle doit faire, et vers le but. Et c'est cette participation à la foi éternelle dans une créature raisonnable qui est appelée *Loi naturelle.*

La loi naturelle était donc pour saint Thomas en même temps un objet de connaissance et une impulsion vers un but : aussi est-ce une question pour lui, si elle est un *habitus?* car tout dans l'âme est, suivant Aristote, *habitus, potentia* et *passio.* Mais cette question est peu intéressante aujourd'hui. Notre auteur examine ensuite si la loi naturelle est une, ou s'il y en a plusieurs. Elle est une dans son principe général; car le premier précepte en est qu'il faut faire le bien, ne pas faire le mal. Or, le bien c'est ce qui tend au but; le mal, ce qui en éloigne. Le but lui-même, quoique cela ne soit pas dit implicitement, est une vie convenable ici-bas. Du principe général naissent des conséquences diverses suivant les cas de détail.

D'autres questions sont encore examinées relativement à la loi naturelle; et on décide qu'elle est la même pour tous, qu'elle ne peut être changée, et qu'elle ne peut être effacée du cœur des hommes.

La loi humaine est celle qui détermine les conséquences pratiques, que la loi naturelle ne pose qu'en principe.

Il fallut, outre la loi naturelle et la loi humaine,

une loi divine pour la direction de la vie humaine. Quatre causes la nécessitèrent : 1° le but même de l'homme; car la béatitude éternelle excède la faculté naturelle de l'homme, et il fallut une loi révélée pour lui donner les moyens d'y arriver : 2° l'incertitude du jugement humain : 3° l'ignorance dans laquelle se trouve l'homme de ses mouvements intérieurs, qui sont tous cachés, et que la loi humaine ne pouvait suffisamment retenir et diriger : 4° enfin, l'impossibilité où est la loi humaine de punir ou d'empêcher tout le mal; car, en enlevant tout le mal, elle empêche aussi le bien.

La loi divine est double : l'ancienne et la nouvelle. C'est celle-ci qui est la plus parfaite, et qui est aussi pour les hommes la loi suprême.

La loi du péché ne désigne pas autre chose que la fatalité dans laquelle nous avait fait tomber le péché originel.

Tel était le système de saint Thomas. C'est ainsi que la philosophie morale des anciens s'introduisit dans la science chrétienne, et le corrompit dans sa source. Saint Thomas était dépourvu du sentiment chrétien qui pousse au progrès, et qui inspire une vive sympathie pour tous ceux qui souffrent : dans ses ouvrages aussi se trouve la justification de l'esclavage. Les sciences physiques et naturelles eurent leur rénovation, et surent s'affranchir du joug des anciens; mais le droit et la politique, les parties du savoir humain qu'il importe le plus à l'homme de connaître, restèrent

long-temps encore courbées sous ce matérialisme étroit qui étouffait le sentiment chrétien.

Ajoutons que saint Thomas prit la défense des Juifs au nom de l'humanité, et qu'enfin il place la fin de l'homme dans la félicité suprême, laquelle ne peut trouver sa réalisation que dans la vue, la compréhension et la jouissance du souverain bien, c'est-à-dire de Dieu même.

On voit que saint Thomas n'a pas négligé la morale, dont nous n'indiquons ici que les idées les plus générales, il lui a au contraire donné une attention particulière; mais tel est l'empire d'un principe, que l'ange de l'école reste malheureusement asservi à celui qu'il a choisi, et duquel il fait découler toute la morale de l'humanité, principe qui n'est rien autre que la prédestination. Ce n'est donc pas à l'influence d'Aristote seulement qu'il faut attribuer ces tristes assertions que nous venons de voir, elles n'étaient que trop autorisées et justifiées par la doctrine de la prédestination. Etait-il possible qu'un philosophe ancien, quel que fût le prestige qui environnait son nom, était-il possible qu'il eût assez d'action sur un philosophe chrétien comme l'ange de l'école, pour lui faire admettre la doctrine impie de l'esclavage? Saint Thomas avait au cœur trop de nobles sentiments pour n'avoir pas eu besoin d'un stimulant plus efficace, et ce stimulant, il le trouve dans la doctrine de saint Augustin; car, qu'est-ce qu'un esclave? c'est un prédestiné.

Nous n'irons pas plus loin sur ce sujet, que je n'ai mentionné que pour ne rien omettre d'essentiel, et parce qu'il fallait montrer quelles étaient les limites dans lesquelles se trouvaient renfermées la morale de l'humanité, chez les philosophes du moyen âge, par trop asservis à Aristote et à saint Augustin, limites que saint Thomas nous montre mieux que tout autre, car il est un des plus grands moralistes de l'époque, je dis l'un des plus grands, mais non le plus hardi ni le plus vrai, comme nous allons le voir bientôt. Il a quelques vues d'ensemble, parfois des inspirations pleines de chaleur et d'élévation, mais il manque de profondeur et de fermeté; il commente et accepte ce qui est, sans se demander assez souvent si avec le seul secours de l'esprit évangélique, il ne pourrait pas réfuter et renverser toute cette vieille morale de la société antique, et qui devait enfin mourir dans le monde nouveau. Saint Thomas a eu plus de foi dans le passé que dans l'avenir, parce qu'il connaissait beaucoup mieux les livres anciens que la nature humaine qu'il n'étudia que sur les dires de la double autorité qu'il accepta presque toujours sans examen. Les défauts incontestables de sa morale ne doivent pas faire oublier le véritable mérite de saint Thomas : philosophe, il a traité toutes les parties secondaires de la science, et quelques-unes avec une grande supériorité, comme tout ce qui a rapport à l'âme, aux facultés et aux idées; théologien, il est resté le représentant le plus

complet du catholicisme : ce dernier n'a pas été plus loin que la somme, et il semble qu'en elle il ait voulu faire un retour sur lui-même, et rassembler toutes ses forces, pour se préparer à la grande lutte qui s'annonçait et qui devait enfin aboutir au protestantisme.

CHAPITRE XVI.

SUITE DE LA TROISIÈME ÉPOQUE.

THOMISTES ET PLATONICIENS.

Saint Thomas a fait école, et cela ne devait pas être autrement : comme philosophe, il était favorable à Aristote, et avait fait marcher la philosophie dans la voie péripatéticienne; comme théologien, s'il avait quelques adversaires, il n'avait pas d'égal; aussi ce n'est pas sans raison que le Dante se fait présenter par lui les philosophes de l'époque moderne; saint Thomas et Virgile, l'ange de l'école et le cygne de Mantoue; tels sont, pour le grand poëte de Florence, les types de la poësie antique et de la philosophie au moyen âge. Comme dans l'Enfer du Dante, saint Thomas présente à la postérité une longue suite d'adeptes, soit philosophes, soit théologiens, sans compter le nombre de ses commentateurs, qui est immense. Ce que le

maître des sentences avait été dans les XIIe et XIIIe siècles, saint Thomas le devint dès que parurent ses écrits et surtout la somme de théologie; mais nous ne dirons rien de tous ces commentateurs qui ont le plus souvent noyé une œuvre déjà prolixe dans un flux d'interprétations inutiles et presque toujours plus obscures que le texte, il suffira de citer quelques-uns des thomistes les plus distingués, sur lesquels nous ne ferons que de courtes observations. Je dirai même que si je m'y arrête un instant, ce n'est que dans le but de compléter tout ce qui a été dit plus haut sur saint Thomas et sur sa doctrine.

Le premier qui s'offre à nous est Ægidius Colonne, né à Rome, en 1247, et mort en 1316. Il fut disciple de saint Thomas, entra dans l'ordre des Augustins, et acquit une telle réputation, qu'il fut surnommé le prince des théologiens et aussi le *docteur très-solide*, *doctor fundatissimus*. Non content de suivre la doctrine de son maître, il la défendit contre les attaques auxquelles on la vit en but, immédiatement après la mort du docteur angélique; ce qui nous prouve que, même avant les scotistes, saint Thomas avait déjà rencontré des adversaires, parmi lesquels on trouve une fois Ægidius lui-même. Immédiatement après la mort de saint Thomas (dit Duboullay, his. univ. Par. t. 3.), il s'éleva dans les écoles de Paris, au sujet de la doctrine du grand docteur, une diversité d'opinions et une contestation assez vive, et qui

l'est devenue davantage par la suite : les uns voulaient qu'on la reçût avec vénération, comme une sorte d'oracle; les autres signalaient comme erronnées quelques propositions tirées de ses ouvrages. La cause de saint Thomas était soutenue par un généreux athlète, Robert d'Oxford, anglais et dominicain, lequel regardait comme des hérétiques tous ceux qui n'étaient pas de son avis. Le parti contraire avait à sa tête Henri de Gand, Ægidius, de Rome, et d'autres théologiens très-célèbres. Le débat fut enfin appaisé par Etienne Tempier, évêque de Paris, qui, après avoir réuni un très-grand nombre de docteurs, décida, conformément à leur avis, qu'il était loisible à chacun de disputer et de prononcer contre le même Thomas, sur certains articles déterminés, qu'on tira de ses écrits. Ces paroles de Duboullay nous prouvent que l'ange de l'école n'avait pas réuni tous les suffrages; mais on aurait tort d'en conclure qu'Ægidius ne fut pas un de ses fidèles, car il publia, à la même époque, une défense de son maître, intitulée : *Defensorium seu correctorium corruptori librorum B. Thomæ aquinatis.* L'unique désaccord qui eut lieu entre le disciple et son maître, roulait sur un point de discipline religieuse; mais sous le rapport philosophique, il marcha exactement sur les pas du célèbre docteur, et reproduisit ses idées, en leur donnant parfois une lumière nouvelle. Voici quelques énoncés de la philosophie d'Ægidius, qui rappelleront celles de saint Thomas :

La matière sans la forme n'est rien qu'une simple puissance *potentia pura ;* en d'autres termes, ce n'est qu'une *essence* à qui l'adjonction de la forme est nécessaire pour être réellement, *in actu ;* c'est l'idée commune à toute la philosophie du moyen âge, et nous avons vu d'où elle venait. Ægidius, dans sa manière d'entendre et d'exposer la vérité, rappelle non seulement saint Thomas sur le même sujet, mais encore la théorie du même docteur sur l'origine des idées; de plus, elle ressort évidemment de sa doctrine sur les universaux, et qui n'est rien autre chose que le conceptualisme. En effet, Ægidius fait consister la vérité dans le rapport des objets à l'entendement, et la distingue en trois sortes : la vérité logique, la vérité réelle, et la vérité absolue. Pour la première, l'objet est le produit de l'entendement, c'est une conception dans laquelle sont comprises les idées générales; pour la seconde, c'est l'objet qui produit l'idée, c'est-à-dire que l'idée représente l'objet par suite de la perception de celui-ci par le sujet, en telle sorte que l'idée n'est qu'un rapport; enfin, la troisième sorte de vérité est celle qui a Dieu pour objet; et voilà pourquoi, nous dit Ægidius, Dieu produit à la fois l'objet et l'idée, puisque lui seul est universel : l'idée de Dieu, c'est l'idée de l'infini; aussi, sur ce point, le disciple de saint Thomas semble disposé à s'écarter un peu de la voie du maître. Il avait beaucoup étudié le livre *de causis,* dont il chercha à découvrir l'auteur, et on retrouve dans

ses écrits quelques inspirations de ce livre, pour tout ce qui a trait à la métaphysique générale. Nous en avons une preuve évidente et qui mérite attention, dans la conception qu'Ægidius avait de l'être, conception qui ne s'écarte pas beaucoup de celle qu'en avaient les plus grands métaphysiciens des deux premières époques. Sans débuter comme eux, par une synthèse universelle de l'être, il distingue celui-ci en deux espèces, l'être absolu et l'être participant. Le premier, c'est l'être infini, l'être en soi, le tout; l'être participant ressort du premier, il en dépend comme l'espèce du genre, la partie du tout; c'est un être dans l'être, et qui n'est séparé du premier que par la forme : voilà pourquoi Ægidius place le principe de l'individuation dans la matière déterminée.

Tels sont les traits principaux de la philosophie du docteur *très-résolu*, auquel on a attribué plusieurs ouvrages qui nous le montreraient sous un nouveau jour, surtout comme penseur hardi et indépendant; mais l'authenticité de ces derniers écrits n'est rien moins que prouvée.

A côté d'Ægidius, nous citerons un de ses contemporains, Robert d'Oxford, qui se fit remarquer moins par son mérite personnel que par la passion violente avec laquelle il épousa la cause de saint Thomas. Il alla jusqu'à traiter d'hérétiques tous ceux qui n'étaient pas de l'avis de l'ange de l'école; et à peine la décision de l'évêque Etienne Tempier lui fut-elle connue, qu'il lança contre ceux qu'il

regardait comme les instigateurs de cet arrêté, un libelle virulant qui témoignait beaucoup plus de l'irritation de son esprit que de ses lumières. Reproduire ses idées, ne serait que nous répéter inutilement; en conséquence, nous passerons à un docteur beaucoup plus remarquable, Hervœus Natalis; un Français, Hervey Noel.

Hervey Natalis, breton d'origine, naquit en ; il fut d'abord moine, puis général de l'ordre des prêcheurs de Saint-Dominique; il professa la théologie, et fut recteur de l'université de Paris. Il mourut, à Narbonne, en 1323. Il y avait, comme on le voit, une assez grande distance entre lui et saint Thomas; mais je ne consulte, pour citer les thomistes, que la liaison des idées, et non celle des temps. Deux points, dans leur philosophie, me paraissent mériter une attention particulière.

Duns Scot, qui ne fut pas un réaliste exagéré comme on l'a si fréquemment avancé, avait suivi les traces du conceptualisme, en constatant à son tour une différence entre les êtres de raison, ou logiques, et les êtres réels, ou métaphysiques; Hervey s'empare de cette distinction, et la discute contradictoirement avec d'autres théories opposées à celles de Scot et à la sienne. Parmi les docteurs du temps, il y en avait qui voulaient que l'être de raison fût quelque chose dans l'âme, d'autres prétendaient que c'était une réalité substantielle, partie de la réalité extérieure, pour venir le placer dans l'entendement. Ces derniers étaient du petit

nombre de ceux qui, poussant le réalisme à ses dernières conséquences, admettaient la théorie des intermédiaires telle qu'on l'a attribuée à toute la philosophie dans le moyen âge; l'idée pour eux était une réalité substantielle; bien plus, ils allaient jusqu'à attribuer cette même réalité à l'espèce et leurs rapports de différence et de ressemblance. C'était là sans doute un réalisme complet et parfait, mais Hervey le repoussait; et, en cela, il n'était que l'interprète de saint Thomas : nouvelle preuve de la vérité de ce que nous avons vu dans l'examen de la théorie des idées. L'idée, pour Hervey comme pour saint Thomas, n'est qu'un rapport entre le sujet et l'objet, comme il le dit lui-même en ses *quolibeta* (question prem. et suiv.).

Il est une question sur laquelle nous ne nous sommes pas encore arrêtés, et que Natalis Hervey va nous donner occasion d'examiner en quelques mots. Hervey, adoptant l'opinion de saint Thomas, se demande s'il était possible que le monde fût éternel; et, toujours d'après son guide, il reconnaît la possibilité de l'éternité du monde. Cet énoncé a besoin d'explication, et, sans nous en tenir à Hervey, nous généraliserons le même énoncé, pour recueillir le sentiment de tout le moyen âge à ce sujet.

Cette possibilité reconnue ne veut pas dire que les théologiens catholiques ont regardé le monde comme éternel; leur cosmogonie, entièrement calquée sur les écrits bibliques, n'admettait au con-

traire que la création dans le temps, et c'est ce que répètent expressément saint Thomas, Hervey et tous les autres. C'est tout au plus si quelques-uns osèrent aller jusqu'à la conception de l'idée platonicienne, type éternel de tout ce qui commence, et par conséquent type éternel de la création. Quoiqu'il en soit, la plupart admirent la possibilité de l'éternité du monde, mais seulement comme aveu de la puissance divine à laquelle il ne pouvait rien refuser; mais au point de vue de la réalité, ils niaient formellement cette éternité, et l'idée que saint Thomas se formait de Dieu, devait le conduire à cette négation. Nous l'avons vu se refuser à la conception *a priori* de l'être, c'est-à-dire de l'infini; et ce n'est qu'en hésitant, qu'il dit dans sa somme (1re partie, quest. 45) : « Au Père » appartient la puissance qui se manifeste dans la » création, et aussi le nomme-t-on le Créateur; au » Fils appartient la sagesse suivant laquelle tout » s'est fait; au Saint-Esprit, la bonté, et ce gouver- » nement en vertu duquel toutes choses arrivent à » leur fin. » Un sentiment profond de ses propres paroles l'aurait arrêté tout court; car il aurait été forcément entraîné à se demander si la puissance du Père n'était pas éternelle, si la sagesse du Fils n'était pas éternelle, si la bonté du Saint-Esprit n'était pas éternelle, et si dès-lors ces trois manifestations de l'Etre immuable, et qui est toujours ce qu'il est, avaient pu n'être qu'en puissance d'abord pour devenir en acte long-temps après, et si

enfin ce gouvernement, en vertu duquel toutes choses arrivent à leur fin, avait pu avoir lieu sans quelque chose à gouverner. La réponse à ces questions l'aurait embarrassé sur l'âge du monde; mais il ne se les est pas faites : métaphysicien timide, il a toujours tremblé devant la conception de l'être; et dans son effroi, il s'est réfugié dans la théologie catholique comme dans une arche de salut. Un double motif écartait saint Thomas, et tous les penseurs qui en relèvent, de l'examen de cette question : en effet, l'âge du monde, par quoi ils entendaient l'univers, détermine son étendue, celle-ci est en raison de la première, et cela par la raison qu'il est impossible qu'il y ait une étendue où le temps ne soit pas, et réciproquement; les notions d'espace et de temps sont inséparables, elles sont les deux manifestations du même objet, car on ne peut pas affirmer un objet sans affirmer sa double position dans l'espace et dans le temps. Cette affirmation ressort de la conscience que l'homme a de lui-même; car, en disant : je suis, il se sent à la fois dans l'espace et dans le temps, et cette double face de son existence, il l'applique au monde extérieur : c'est là sans doute ce que Kant a nommé les formes pures de la sensibilité. Mais ce qui est vrai du temps et de l'étendue l'est également de l'éternité et de l'immensité; car le temps est la vie des phénomènes comme l'éternité est la vie de l'être, l'étendue est le développement du phénomène comme l'immensité celui de l'être : donc, là

Digitized by Google

où il y aurait éternité, il y aurait de même immensité, et réciproquement. Les théologiens catholiques n'ont pu s'empêcher de le reconnaître : saint Augustin s'appuie sur cette croyance qu'il n'y a qu'un monde, pour démontrer qu'il n'est pas éternel, et saint Thomas nous dit positivement que s'il pouvait exister deux mondes, il serait nécessaire, par la même raison, qu'il y en eût trois, et ainsi progressivement sans autre limite que l'infini.

En résumé, nous pouvons conclure de tout ce qui précède que les théologiens philosophes du moyen âge avaient une notion assez exacte des deux formes universelles et inséparables de l'être, l'immensité et l'éternité, notion due à la puissance spontanée de l'intelligence, beaucoup plus qu'à une recherche volontaire de leur part. Appuyés sur cette notion, ils ont repoussé l'éternité de l'univers; en réponse à cette négation, il y aurait à faire les questions suivantes : Notre système planétaire est-il à lui seul tout l'univers? la puissance divine s'est-elle renfermée dans les étroites limites de notre pauvre monde, ou y a-t-il une série illimitée de mondes, comme autant d'hôtelleries sublimes sur l'immense route de l'infini?

Ce rapide coup-d'œil sur les deux thomistes précédents nous suffira, et nous terminerons ce que nous avions à dire sur les disciples plus ou moins rapprochés de l'ange de l'école, en citant les noms de Thomas de Vio Cajetano, de Gabriel Velasquez, de Pierre Hurtado de Mendoza, de

Pierre Fonseca, de Dominique de Flandre et de François Suarez; tous ont écrit dans le sens de saint Thomas, et soutenu sa philosophie ainsi que sa théologie.

Les thomistes ne sont pas des platoniciens, ils ont même été combattus par ceux qui, à la même époque, avaient plus directement droit à ce titre; cependant ils se rapprochent quelquefois du platonisme, et pour ce motif seul il conviendrait de leur donner pour suite l'école dont nous allons parler et dont le représentant le plus célèbre, le seul dont nous nous occuperons, fut Henri de Gand. Cette même école a donné dans quelques excès du réalisme, dont s'est préservé saint Thomas et tous les conceptualistes, et de cette différence ressortira un contraste utile pour confirmer ce que j'ai dit au sujet des intermédiaires.

Henri de Gand naquit en 1217, dans la seigneurie de Mude, près Gand, ce qui lui valut le surnom qu'on lui donna par la suite. Après avoir étudié sous les plus grands maîtres du temps, et notamment sous Albert, il devint maître à son tour, et professa la philosophie et la théologie à Paris, où il prit de nouveau le grade de docteur; son talent lui mérita bientôt le titre de docteur solennel. Il est à remarquer qu'il fut un des premiers à professer dans le collége fondé par Robert de Sorbon. Son enseignement fut brillant, et Henri de Gand fit école, ce qui donna cours au platonisme dans la troisième époque : ajoutons de

suite que ce platonisme penchait vers un réalisme exagéré. Dans ce que je dirai sur Henri de Gand, j'aurai souvent recours à l'excellent travail de M. Huet, que j'ai déjà cité en plusieurs occasions : je me dispenserai, pour cette raison, de faire l'énumération des ouvrages du docteur solennel, et d'entrer dans de grands détails sur sa doctrine.

Ses idées sur l'âme sont, au fond, celles que nous avons déjà rencontrées chez les philosophes précédents; mais bien mieux qu'Albert-le-Grand, il fait ressortir l'unité de l'âme, en montrant que la passivité et l'activité dans l'entendement, ne sont que deux modes du même être; il ramène l'imagination à cette même unité : en sorte que ces trois formes de l'intelligence sont entre elles comme la lumière, la couleur et la vue.

La manière dont Henri de Gand expose la théorie de la connaissance, doit nous arrêter un instant; selon moi, elle renferme deux choses : 1° une inspiration du platonisme, 2° une exagération du réalisme.

Il admet d'abord la théorie des intermédiaires, quant aux *espèces* et aux différentes formes de l'entendement; il reconnaît la nécessité des sens au début de la connaissance, et même à cette occasion, il s'élève contre la réminiscence de Platon : mais il se rapproche bien vite de ce dernier, en admettant *une connaissance naturelle des principes*, ce qui veut dire que cette connaissance n'est pas donnée par les sens, qui ne sont dès-

lors que des moyens; c'est pourquoi encore Henri avait coutume de dire que *le vrai docteur est plutôt l'agent intérieur que le maître avec sa parole extérieure.* Il semble que le docteur solennel ne soit plus que l'interprète de Socrate et de Platon. Jusqu'ici il n'est que réaliste platonicien, surtout quand il ajoute qu'il n'y a pas de science du concret et de l'individuel, mais seulement du général, et qu'en ce sens, l'*universel* est le véritable objet de la connaissance. Jusqu'ici tout est bien, mais demandons à Henri ce que c'est que son universel? si c'est un être de raison, un universel logique, ou bien une réalité? Or, c'est ici qu'il se sépare de saint Thomas et des conceptualistes. Il est facile de penser, dit M. Huet, que Henri de Gand est réaliste sur la question des universaux, et qu'il s'éloigne également du nominalisme et du conceptualisme. Il reconnaît aux universaux une existence réelle et substantielle dans l'esprit : « *Sensus* » *habet moventia particularia extra se, anima autem* » *habet sua intellecta universalia intra se.* — *Universale* » *autem quasi medium est quodammodo aliquid in actu,* » *quia est forma, et quodammodo in potentia, quia est* » *incompleta.* — *Universale in re extra est in potentia,* » *in intellectu autem in actu.* » Henri de Gand passe ici du platonisme au réalisme pur, et il tombe dans l'exagération qu'on attribuait à toute la scolastique, mais qui ne fut le partage que d'un petit nombre. Ainsi l'universel logique ne lui suffit plus, il le réalise et en fait une substance dans

l'esprit. Il y a mieux, c'est que le docteur solennel, qui se sent mal à l'aise dans sa théorie, et qui ne voit malgré lui qu'une abstraction là où il veut créer une réalité, le docteur solennel finit par doter son entité de la double nature de l'abstraction et de la réalité. « Il faut savoir, dit-il, » que la raison universelle consiste bien moins » dans la manière d'affirmer le même de plusieurs, » que dans la nature et la propriété du prédicat, » qui doit être d'une nature et d'une essence quel- » conque. Car l'universel renferme en soi deux » choses, l'objet qui est essence et nature, et le » prédicable qui se dit de plusieurs.... *Est igitur » hic sciendum quod ratio universalis consistit non » tam modo prædicandi idem de pluribus, quam in na- » tura et proprietate rei prædicatæ, quæ debet esse na- » tura et essentia aliqua. Duo enim includit in se uni- » versale, et rem ipsam quæ est essentia et natura ali- » qua, et rationem prædicabilis de pluribus....* » Il part de là pour considérer l'animal sous trois points de vue, savoir, de la quiddité, de la nature et de la raison; en sorte que la part de la logique et de la métaphysique se trouve faite : mais cette notion complexe de l'animal, il l'applique à l'intermédiaire, il en fait une entité, un être, et il devient réaliste à la manière de saint Anselme, dont il adopta, du reste, un grand nombre de vues. En faut-il un exemple? Henri de Gand, dans ses *quodlibeta* IV. q. 6, affirme que *la forme du nombre dix*, ou *d'un nombre quelconque*, est quelque chose de

réel hors de l'intelligence (v. l'ouvr. de M. Huet, p. 140). De là vient l'accusation lancée contre lui par Tennemann, d'avoir assigné aux idées une existence réelle antérieure et indépendante de l'intelligence. Je crois, avec M. Huet, que Tennemann a forcé le sens des expressions de Henri; mais en même temps il faut reconnaître que ce dernier n'est pas toujours clair dans ses énoncés, et qu'il est loin de la sage retenue de saint Thomas, que Tennemann, à son tour, n'aurait pas dû assimiler à Henri de Gand pour le même fait, car saint Thomas n'a jamais rien dit de semblable; il est sur ce point platonicien dans le vrai sens du mot. Je crois d'ailleurs que cette discussion sur la présence des idées en Dieu, ou de leur réalité hors de Dieu, ne mérite pas qu'on s'y arrête, car, à vrai dire, elle m'a toujours paru manquer de sens. En effet, quiconque voit en Dieu l'être éternel, infini, absolu, peut-il raisonnablement demander si les idées types sont des réalités hors de lui? Y a-t-il une réalité possible hors de l'infini? Y a-t-il dans le temps ou dans l'espace quelque chose de possible hors de l'infini? La vraie question est donc celle-ci : les idées en Dieu sont-elles des réalités substantielles, ou simplement des conceptions éternelles, qui ne sont réelles qu'en puissance, et qui forment la région des possibles, comme l'a écrit Leibnitz? Or, selon qu'on est réaliste ou qu'on ne l'est pas, on répondra oui ou non : la pensée éternelle est à l'intelligence

divine ce que la pensée humaine est à l'intelligence humaine; la première est éternelle en Dieu, parce que l'intelligence divine l'est également; la seconde ne l'est pas, parce que l'homme n'a pas toujours été ce qu'il est. D'après cela, celui qui voit dans l'intelligence divine des idées substantielles, en conclura des entités dans l'homme ou réciproquement : c'est là le raisonnement qu'a fait Henri de Gand, au moins implicitement, et en ce sens le reproche de Tennemann est fondé; mais il aurait dû dire pourquoi.

Cette discussion assez peu importante en rappelle une autre qui avait également sa racine dans une métaphysique profonde, et sur laquelle je reviendrai en son lieu; je veux parler des débats sur l'*être de l'essence, esse essentiæ*, et l'*être de l'existence, esse existentiæ*. On se demandait si l'un était égal à l'autre, ou s'ils étaient différents, comment ils avaient lieu, quelle était leur nature. Les docteurs de la troisième époque se sont beaucoup occupés de ces questions, et Henri de Gand ne s'est pas montré moins empressé que les autres à les résoudre. Je crois qu'on peut résumer tout le débat, et avoir une idée nette du problème, au moyen de quelques idées que nous avons déjà énoncées dans le cours de ces études. Rappelons-nous que l'essence est la *quiddité*, c'est-à-dire le fonds indispensable et commun de toute réalité substantielle; mais que, seule, elle est insaisissable; l'*être de l'essence* est dans sa réalité dénuée à nos yeux de toute

condition de perceptibilité; l'*être de l'existence*, c'est l'être rendu perceptible par l'adjonction à l'essence de ce qui était nécessaire pour rendre cette perception possible. Ainsi l'*être de l'essence* n'est que cet *universel* proclamé par le conceptualisme, *universel* qui n'est pas à lui seul l'existence, mais qui en est la base; l'*être de l'existence* est le produit de l'individuation, ou de ce qui fait qu'une portion d'essence passe à l'état de perceptibilité; l'*être de l'essence* est l'*être universel* de l'infini; l'*être de l'existence* est celui *des êtres* ou *du fini*, l'être des *formes*. C'est ainsi que le plus grand nombre des philosophes du moyen âge ont compris cette question, et c'est dans ce sens que l'explique Henri de Gand, sur quoi il fut vivement attaqué par Duns Scot. Celui-ci voyait bien aussi la question en métaphysicien; mais il lui restait un scrupule auquel Henri de Gand, platonicien plus prononcé, crut devoir ne pas s'arrêter. Un commentateur de Duns Scot, Faventinus, expose ce différent en peu de mots : « *Aperte Scotus pluribus in locis asserit esse* » *idem realiter essentiam rei, et ipsius esse actualis* » *existentiæ, et præcipue* 4. *sent. de* 13..... *contra* » *Henricum qui volebat quod creaturæ ab æterno habe-* » *rent in Deo esse essentiæ, licet non haberent esse ac-* » *tualis existentiæ in tempore : postea volebat quod re-* » *ciperent esse actualis existentiæ. Scotus autem ostendit* » *quod hoc est impossibile, quia hæc positio auferret* » *creationem, et aliis multis mediis theologicis eamdem* » *impugnat. Unde concludit Scotus quod creatura tunc*

» *recipit esse reale cum recipit actualem existentiam per* » *creationem, esse autem quod habet in Deo ab æterno* » *esse cognitum, quod nihil est entitatis creaturæ, sed* » *realiter est solum ipsamet scientia Dei.* » (*Philosophia naturalis Joan. Duns Scoti. Theorema* XXXII. p. 158.) Il suit de là que, selon Henri de Gand, un *être*, avant qu'il soit une *substance réalisée*, est une *substance réalisable;* il est en Dieu et dans l'Eternité, *ab æterno haberent in Deo esse*, avant d'être dans le temps. Si Duns Scot rejette cette proposition, c'est qu'il la regarde comme contraire au dogme de la création, tandis que Henri ne croit pas que celle-ci soit niée par l'éternité de l'essence; il voit la création dans la formation de la substance, et c'est peut-être en ce sens qu'il faut répondre à la question si souvent posée, de savoir si Platon admettait la création. Saint Thomas ne s'éloigne pas beaucoup de l'opinion de Henri de Gand; mais, moins hardi, et plus fidèle à son Aristote, ce que l'un dit de l'essence, il le dit de la puissance; ainsi, dans sa somme contre les Gentils (c. 52), il reconnaît que, dans toute créature, la *quiddité* ou l'*essence*, est distincte de l'existence actuelle, *in omni creatura quidditas sive essentia, et esse ejus actualis existentiæ distinguuntur realiter*, mais il ne voit la première qu'en puissance; tandis que Henri admet la réalité éternelle de l'essence des êtres, réalité qui rend la substance possible. Henri de Gand avait le sentiment de cette métaphysique qui porte à la conception de l'infini, et nous en trou-

vons une preuve de plus dans l'idée qu'il avait de Dieu.

J'ai déjà dit qu'il partageait, touchant cette notion, le sentiment de saint Anselme, et pour ne pas me répéter, je me bornerai à citer quelques lignes de M. Huet, qui suffiront pour montrer combien le docteur solennel était loin de partager la timidité de saint Thomas dans la manière de comprendre Dieu.

Voici ce passage :

L'homme s'inquièterait-il de l'existence de Dieu, si l'être infini lui-même n'avait déposé dans l'intelligence humaine un sentiment et une idée dont il est l'objet? Il faut, pour rechercher si Dieu est, en avoir déjà une notion plus ou moins claire, une idée innée et non acquise, *præcognitio*. Autrement, continue Henri, ce serait comme si l'on se mettait à la poursuite d'un esclave fugitif, sans posséder son signalement en aucune manière; car il est bien certain alors que, même en le rencontrant, on ne pourrait le reconnaître. Argument qui respire un esprit tout platonicien.

La seconde preuve, à laquelle il ne manque que des développements, représente l'existence de Dieu comme inséparable pour l'esprit, de la véritable notion de Dieu. Comme être absolu, on ne peut en avoir l'idée, sans penser en même temps son existence; de sorte qu'à l'égard de Dieu, la question de la non-existence ne peut pas même être posée. Ceux qui doutent de l'existence de Dieu,

n'ont pas l'idée de Dieu. « *Non contingit cogitare Deum, non cogitando Deum esse, quia talis cogitatio sequitur naturam rei, et consistit veritas talis cogitationis in adæquatione quâdam rei et intellectus.* » Il nous semble qu'un aperçu aussi profond mériterait d'être rappelé, dans l'histoire des preuves de l'existence de Dieu, à côté de la célèbre démonstration de saint Anselme. Il prouve certainement un sens métaphysique plus élevé que les objections de saint Thomas contre cette même démonstration de saint Anselme, que le docteur angélique ne sut pas comprendre. Je m'arrêterai là sur Henri de Gand, pour lequel les indications précédentes suffiront, et bien qu'il se soit aussi occupé de morale, je réserve ce qu'il y aura à dire en général sur cette partie pour le chapitre suivant, où nous aurons occasion d'en parler avec quelque détail.

Nous avons dit que Henri de Gand a fait école, mais ses disciples ne furent que d'obscurs platoniciens, qui se perdirent bientôt dans la grande armée des thomistes et des scotistes.

CHAPITRE XVII.

SUITE DE LA TROISIÈME ÉPOQUE.

Saint Bonaventure.

Saint Bonaventure naquit en 1221, à Bagnarea, en Toscane; son nom était Jean de Fidanza, mais ayant échappé aux dangers d'une maladie qui semblait devoir l'enlever à l'âge de quatre ans, saint François, qui avait prié pour lui, s'écria : *O buona ventura!* Le nom de Bonaventure lui en resta avec celui de Jean. Par suite de cette guérison, regardée comme un miracle, sa mère le voua à l'ordre de saint François; et à l'âge de vingt-deux ans, saint Bonaventure entra chez les frères mineurs. Treize années plus tard, il fut élu général de l'ordre; et à sa mort, arrivée en 1274, il était cardinal et évêque d'Albano.

Sa vie est tout entière dans sa philosophie, et

sa philosophie dans sa morale; par conséquent, c'est à cette dernière qu'il convient de s'arrêter, d'autant plus que, sur les parties que nous avons déjà vues, saint Bonaventure ne s'écarte jamais essentiellement de l'un ou l'autre des systèmes émis par les philosophes du moyen âge qui l'ont précédé. L'école dont il se rapproche le plus est celle de saint Victor; en d'autres termes, saint Bonaventure est un mystique, ce qui fait que Gerson le met au-dessus de tous les scolastiques : la vérité est que s'il ne les surpasse pas tous, il s'en distingue par un caractère qui lui est propre et que nous allons examiner avec attention; c'est pourquoi, afin d'en venir plus tôt à l'objet spécial de ce chapitre, je me contenterai de quelques énoncés sur la philosophie de saint Bonaventure en général, et dans lesquels on retrouvera les idées de l'école de saint Victor.

Il existe pour l'homme, selon notre auteur, quatre modes d'illumination : le premier est extérieur; il enseigne les arts mécaniques : le second est intérieur; il montre les formes naturelles, et enseigne les connaissances sensibles : le troisième, intérieur, enseigne les vérités intellectuelles et philosophiques : le dernier est supérieur; il révèle les vérités divines. Tous dérivent d'une seule et même lumière primitive, la lumière céleste. Les arts sont une représentation du grand œuvre par lequel le Créateur a donné l'être à sa créature. Les perceptions des sens s'opèrent à l'aide d'un *medium*, de

certaines *espèces sensibles* qui se détachent des objets et s'unissent aux organes et à la faculté de sentir; elles font ainsi concevoir comment de l'intelligence éternelle est émanée cette image qui s'est unie à la chair.

Il y a une vérité dans le langage, une vérité dans les choses, une vérité dans les mœurs. La métaphysique embrasse la connaissance de tous les êtres, la réduit à un principe duquel ils sont dérivés, d'après les types idéaux, c'est-à-dire à Dieu, qui est à la fois le principe, la fin et l'exemplaire.

L'univers entier est une échelle qui conduit à la Divinité. Cette échelle a trois degrés : les objets extérieurs doivent ramener l'âme en elle-même; elle doit, en concentrant la pensée sur elle-même, y découvrir le reflet de la vérité suprême; elle doit enfin s'élever aux choses éternelles, pour y contempler le premier principe. Chacun de ces degrés est double à son tour, suivant que la Divinité est considérée comme l'*Alpha* ou l'*Omega*, suivant qu'elle est considérée par le miroir, ou dans le miroir qui la réfléchit. Ces six degrés sont la sensation, l'imagination, la raison, l'entendement, le sommet de l'intelligence et la synderèse. Saint Bonaventure emprunte le langage des nouveaux platoniciens et du pseudo-Denis l'aréopagite, comme il reproduit leurs idées en les adaptant aux vues ascétiques. Il reproduit aussi, en les modifiant, les *raisons séminales* des anciens. Il voit en elles les formes générales encore indéterminées Il rejette l'âme du

monde, l'émanation universelle; il admet l'influence des astres sur les phénomènes terrestres, sur le corps, l'âme, la pensée, la volonté de l'homme. »

Tous ces énoncés se trouvent dans les divers écrits de saint Bonaventure sur la philosophie, et principalement dans les traités suivants : *Reductio artium ad theologiam; Itinerarium mentis ad Deum.* Il a d'autres traités qui entrent bien plus avant dans le mysticisme, et dont les titres seuls sont curieux, tels que : *le Carquois, Pharetra; l'Arbre de vie, Lignum vitæ,* et plusieurs autres sur la Vierge Marie. Les œuvres de saint Bonaventure, dont la première édition complète fut imprimée au Vatican, par les ordres de Sixte V, forment 6 vol. in-folio, divisés en 8 tomes. Les deux premiers contiennent tout ce qui a rapport à l'Ecriture-Sainte; le troisième, ses sermons; les deux suivants, son grand travail sur le *maître des sentences;* le sixième et le septième, ses écrits théologiques, ascétiques et moraux; enfin, le dernier contient les ouvrages de saint Bonaventure sur la vie monastique, et tout ce qu'il a écrit pour la défense de son ordre.

Après cette indication sommaire, mais qui suffit à notre plan, nous allons entrer dans l'examen du côté véritablement digne d'attention de la philosophie de saint Bonaventure. J'ai dit que cette philosophie se trouve entière dans sa morale, et j'ajoute que celle-ci se distingue de tout ce que nous avons vu jusqu'à présent, sans en excepter

saint Thomas : autant ce dernier se plaît à suivre l'antiquité grecque, ou pour mieux dire à la continuer, autant saint Bonaventure s'en éloigne et semble la répudier; philosophe de l'école de saint Victor, et disciple de saint François, il est moraliste chrétien, il est socialiste; car on peut lui donner ce nom, mais toujours il s'appuie sur des principes bien différents de ceux qui servaient de base aux débiles théories de la société antique.

Examinons :

Sur la foi des écrivains qui ont parlé de saint Bonaventure, j'avais été chercher dans son *apologie des pauvres* toutes les idées qu'on lui attribue sur la propriété en général; mais, après une lecture attentive de ce traité, je me suis aperçu qu'il n'était qu'une application de principes plus généraux qu'il me fallait trouver ailleurs, sous peine de ne rien voir dans saint Bonaventure de ce qu'on y avait vu. J'ai donc été plus loin, et un autre écrit du même auteur m'a enfin donné ce que je cherchais, c'est celui ayant pour titre : *De paupertate Christi contra magistrum Guilelmum, De la pauvreté du Christ contre maître Guillaume.* Cet ouvrage, dirigé contre Guillaume de Saint-Amour, est un traité général sur la matière; tandis que l'*apologia pauperum* est spécialement destiné à défendre l'ordre des mendiants ordinairement appelés les pauvres. C'est donc dans le premier que saint Bonaventure a posé les principes de sa morale pratique, et la raison en est simple, car le Christ étant venu pour

tous les hommes, c'était lui qu'il fallait donner pour modèle à tous les hommes.

Le *De paupertate Christi* est divisé en deux grandes questions, qui ont chacune plusieurs articles : la première traite de la pauvreté en général, c'est-à-dire du renoncement aux richesses et de la mendicité; la seconde s'occupe des pauvres valides et principalement des réguliers, et recherche si l'on peut livrer ceux-ci à des ouvrages manuels : telle est la substance du livre. La méthode que suit l'auteur est la même que celle de ses prédécesseurs; il pose sa thèse, l'appuie de tous les exemples qu'il peut trouver, puis vient l'antithèse qu'il défend de la même manière; enfin, il termine par une sorte de réfutation de l'antithèse et un épilogue dans le sens de la proposition à prouver. J'observerai en outre que tous les exemples cités par saint Bonaventure sont tirés des livres saints ou des pères, nulle part on ne rencontre une idée grecque, et dans le livre dont il est question ici, je n'ai pas trouvé une seule fois le nom d'Aristote. Il n'en faudrait pas conclure l'ignorance de saint Bonaventure, comme on l'a fait souvent; l'école d'Alexandre de Hales, la fréquentation de saint Thomas, n'avaient pu laisser le docteur Séraphique dans l'ignorance de la philosophie ancienne; aussi, y a-t-il, pour expliquer sa manière, une raison bien différente et bien plus grave. Il y a autre chose dans la philosophie du moyen âge que des théories et des systèmes, il y a des faits, il y a des idées nouvelles qui

prennent leur essor vers l'avenir, et c'est inspiré par ces idées seules que saint Bonaventure a voulu agir et penser; nul, plus que lui, ne se montra imbu de cet esprit nouveau qui semble aujourd'hui vouloir s'établir dans l'ordre social, et dont la forme seule a disparu. Au moyen âge, le principe social le plus vigoureux et le plus répandu, était l'élément religieux, c'était l'enveloppe générale de l'époque; d'où il suit qu'il devait imprimer son cachet à toute espèce de théorie ou de mouvement qui avait pour but l'organisation d'une partie de la société ou de la société tout entière. Voilà pourquoi, aux XIIIe et XIVe siècles, les grands mouvements sont religieux; c'est au nom des croyances que les grandes masses veulent faire du socialisme: aussi, doit-on bien se garder de confondre ces mouvements à la fois religieux et sociaux qui agitèrent en ces temps l'Italie, la France et l'Allemagne, avec l'organisation des communes, qui ne fut qu'un fait secondaire à côté des premiers. Après l'oubli des grands principes sociaux du christianisme primitif, la société nouvelle devait se développer dans une voie plus étroite et moins sûre, et l'établissement des communes fut une de ces transformations partielles qui devaient conduire le monde où il est aujourd'hui. Mais voyez ce que peut une idée! ce que saint Pierre, le juge d'Ananie et de Saphire, ce que saint Pierre avait voulu sans pouvoir le réaliser, saint François, saint Bonaventure le veulent également; et ce qu'ils ont

voulu sans le pouvoir, des voix se sont élevées en nos temps pour le redemander et l'accomplir : car il ne faut pas s'y tromper, ce que saint Bonaventure demandait non seulement pour son ordre, mais pour toute la société, les réformateurs modernes le demandent aujourd'hui et souvent par les mêmes moyens, comme on en pourra juger par ce qui suit.

On comprend maintenant pourquoi saint Bonaventure ne s'attachait pas à reproduire Aristote ; il n'était pas philosophe à la manière des scolastiques, de même qu'il n'était pas chrétien à la manière des catholiques ordinaires. Ce qu'il prêchait sans cesse et avant tout, c'était la pauvreté, c'est-à-dire le mépris des richesses, et par suite, le renoncement aux jouissances mondaines qu'elles enfantent; mais ce qu'il désirait surtout, c'était la destruction des abus, des vices et des crimes qui peuvent naître du désir de la possession de l'or. *Omnium malorum radicalis origo cupiditas.* (Apo. paup. c. I.) La perfection donc, est pour lui dans la pauvreté, parce que, détachant les cœurs des désirs terrestres, elle les porte vers un idéal qui doit être le but de la vie : telle est l'idée mère qui le domine et le fait agir et parler. Le principe admis, suivent les conséquences dont les plus immédiates sont : la communauté des biens, l'abolition de l'héritage, l'égalité, ou le droit de chacun au triple développement physique, intellectuel et moral, selon l'aptitude et les dispositions natu-

relles. Ces conséquences, saint Bonaventure les adopte et les développe à son aise, et les sectes, nées de cette théorie, se chargèrent de les appliquer; mais nous verrons plus loin cette conséquence dans la pratique, arrêtons-nous d'abord aux premières. Or, le fait du renoncement aux richesses engendre nécessairement la communauté des biens, puisque ceux-ci viennent aboutir à un dépôt central d'où ils ne sortent que pour la satisfaction des besoins ; quant à l'héritage, il devient inutile à qui renonce aux richesses et n'en veut que ce qu'il en faut pour vivre. Mais ce désintéressement général enfantera nécessairement l'égalité, et sans doute aussi le refus de chacun de prendre part aux travaux indispensables pour le soutien de la vie. Saint Bonaventure a tout prévu, et il proclame d'abord l'égalité en droit et en fait : en droit, nous le verrons tout-à-l'heure; en fait, il la proclame par son exemple, car le cardinal chargé de lui apprendre sa nomination à l'évêché d'Albano, le trouva, lui, général de son ordre, lavant la vaisselle. Du reste, cet acte n'était chez lui qu'un excès d'humilité, car il avait admirablement bien classé les devoirs de chacun; à cet égard, les Saints-Simoniens n'ont rien dit de nouveau. C'est par ce classement qu'il prévient l'oisiveté et ses suites, et ce classement, il le base sur ce principe énoncé de nos jours : *à chacun selon sa capacité*. En effet, à cette question posée par maître Guillaume, si les pauvres valides (les frères) peuvent être astreints

aux travaux manuels, saint Bonaventure répond que ceux qui ne sont pas propres aux travaux de l'esprit, doivent se livrer à ceux du corps. Voici le passage : (de p. C. pag. 407. tom. VII. édition du Vatican.) « *Quoniam ergo inter membra Christi sunt* » *quædam maximè idonea ad operationes corporales, et* » *minime ad spirituales, quædam e contrario modo;* » *hinc est, quod illis pauperibus validis, qui ad opera* » *corporalia maxime sunt idonei et minime ad spiri-* » *tualia, qui convenienter aliter nesciunt vitare otium,* » *et opus facere victu dignum, tales ad opera manualia* » *astringuntur, et eis est manuale in præcepto. His* » *autem qui simul spiritualibus sufficienter possunt in-* » *tendere, et labore manuum victum acquirere, vel in* » *toto, vel in magna parte, qualis fuit apostolus Pau-* » *lus, est opus manuale, in consilio. His autem qui* » *maxime sunt idonei ad spiritualia opera prædicta, vel* » *etiam ad civilia, et minime ad hæc manualia, hujus* » *modi opera lucrativa, et artificialia non sunt in præ-* » *cepto, nec etiam in consilio ; quia stultum esset, quod* » *pro re modicæ utilitatis commune bonum magnum* » *incurreret detrimentum, nec hoc ordinavit Deus, nec* » *ejus apostolus sicut in sequentibus evidenter ostendi-* » *tur. Quod autem de hujus modi operibus, et homi-* » *nibus diversificari debeat judicium secundum diver-* » *sitatem donorum , officiorum , et gratiarum sibi* » *divinitus collatarum, ostendit Glossa..... Alii enim* » *doctoribus corporalia præbent adjumenta, alii labo-* » *rare possunt, quod sibi fuerit præceptum, alii sim-* » *plicitate contenti per innocentiam vitæ student Deo*

» *placere, uniusquisque proprium donum habet ex Deo.*
» *Concedendum est igitur, quod non omnes validi pau-*
» *peres, etiam non curati, ad hujusmodi opera manua-*
» *lia sunt astricti, et concedendæ sunt auctoritates, et*
» *rationes hoc probantes, hoc ostendentes.* »

Déjà nous pourrions regarder ces règles comme s'appliquant, dans la pensée même de l'auteur, non-seulement aux frères de l'ordre, mais à tous les membres de la société humaine, puisqu'il y est question des devoirs civils; mais, pour n'être pas accusé de forcer le sens de la citation, je produirai un autre passage où saint Bonaventure parle en général, et où il précise en quelques lignes les différentes espèces de devoirs à remplir dans la société. Voici comment il s'exprime, à la page 406 du même écrit, *de paupertate Christi*, toujours à l'occasion des pauvres valides : « *Notandum est,*
» *quod regnum reipublicæ in ecclesia attenditur circa*
» *tria, scilicet quantum ad bonum inferius, quod est*
» *corporale : quantum ad bonum exterius, quod est*
» *civile : et quantum ad bonum interius, quod est spi-*
» *rituale. Et secundum hoc, triplex genus operis est*
» *necessarium ad regnum reipublicæ et Ecclesiæ mili-*
» *tantis, scilicet opus artificiale, quod et manuale dici-*
» *tur, quia manus est organum organorum, opus civile,*
» *et opus spirituale. Opus manuale sive corporale, dico,*
» *quod est necessarium ad preparanda alimenta, vesti-*
» *menta, et habitacula, et diversorum opificum, et*
» *artium instrumenta. Opus civile dico, quod est ipso-*
» *rum præsidum gubernantium militum defendentium,*

» *et mercatorum negotiantium, et famulorum submi-*
» *nistrantium. Opus spirituale dico, quod consistit in*
» *disseminendo divina verba, meditando divina cantica,*
» *in dispensando sacramenta, in communicando bona*
» *sibi divinitus data, sive terrena sive spiritualia.* »

Ainsi, dans la république chrétienne, car il ne s'agit plus ici d'un ordre religieux, il voit la société humaine, laquelle nécessite trois choses qui ont rapport à trois sortes de biens, savoir : le corporel, le civil et le spirituel. De là, trois sortes de devoirs, et par suite, trois classes dans la société : les artisants, les hommes qui remplissent les devoirs pour la conservation de l'état, tels que ceux qui gouvernent, les hommes de guerre, et même les marchands, puis enfin les ministres du culte. Mais en vertu de quoi fait-il cette distinction? Est-ce comme Platon ou Aristote, en s'appuyant sur le régime des castes, ou en invoquant la nature d'une voix sacrilège pour tracer en son nom une ligne de démarcation entre les membres de la famille humaine, d'un côté les esclaves, et de l'autre les hommes libres? C'est ici, au contraire, que se montre la profonde scission qu'il y a entre saint Bonaventure et la philosophie grecque, c'est ici que nous voyons le docteur Séraphique proclamer la véritable égalité et les droits de tous les hommes, sans daigner même réfuter la morale du philosophe de Stagyre. Cette distinction, il ne veut pas qu'elle résulte d'un arrêt de la nature, ni de la violence, elle est établie, pour ainsi dire, par

chaque individu, en vertu de ses tendances, de son aptitude, de sa capacité, et de son amour pour le travail ; en un mot, il ne refuse à personne l'essai de ses forces, non plus que le résultat qu'on peut s'en promettre. Ce qu'il faut, c'est le travail, et il le veut pour trois raisons : parce que sans le travail, on ne peut pas vivre avec fruit, qu'on risque de ne pas vivre honnêtement, et même de ne pas vivre. Ainsi donc, le travail pour tous, mais à chacun le genre qui lui est propre. Je vais encore citer, afin qu'on ne pense pas que je prête à saint Bonaventure des idées qui ne sont pas les siennes : « *Cum ergo Respublica universalis Ecclesiæ, seu ecclesiasticæ hierarchiæ indigeat ad sui conservationem triplici opere supradicto, nec Deus, nec Angelus, nec Pastor ecclesiæ, vel Rector, sicut Apostolus, astringit ad hujusmodi opera, nisi secundum quod exigit salus, necessitas et utilitas ipsius ecclesiasticæ hierarchiæ, cujus servi Christi sunt membra.* » Voilà déjà qui est formel, Dieu lui-même n'oblige à un travail plutôt qu'à un autre, qu'en vue du salut et de l'utilité de tous. Mais saint Bonaventure ne s'en tient pas là, il répondait à un membre de l'université de Paris, laquelle ne parlait qu'au nom d'Aristote, et qui, en combattant le mysticisme et ses exagérations, était loin de saisir la profonde pensée de socialisme qui inspirait le docteur Séraphique ; c'est pourquoi celui-ci insiste, et en présence du servage féodal, il prononce en belles paroles : « *Ad illud quod primo objicitur in contrarium de obliga-*

» *tione legis naturæ dicendum, quod natura ad hoc* » *(opus manuale) non astringit, nisi ratione periculi* » *vitandi. Nam si ex lege naturæ hæc maneret obli-* » *gatio, cuncti essent universaliter, et æqualiter obli-* » *gati, quod absurdissimum est. Ideo si aliquis a na-* » *tura astringitur, hoc non est, nisi propter vitandum* » *periculum, et hoc potest esse triplex. Aut quia non* » *potest fructuose sine labore vivere, aut quia non po-* » *test honeste vivere, aut quia non potest vivere. In* » *primo periclitatur entitas, in secundo honestas, in* » *tertio utilitas. Est autem naturaliter insertus homini* » *amor sui esse continui, amor honesti, et amor com-* » *modi, et per hoc lege naturæ astringitur homo ad* » *vitandum hoc triplex periculum. Sic ergo astringitur* » *necessario ad manualiter operandum pauper validus,* » *si in tali articulo constitutus est, quod non potest* » *aliter vivere, vel non potest honeste, sive juste, vel* » *non potest aliter vivere fructuose. Si autem potest* » *aliter hoc periculum vitare æque, vel magis utiliter,* » *astringi ad hoc non habet ex lege naturæ. Quod ergo* » *objicitur, quod homo ex prima sua conditione ordi-* » *natus est ad istam operationem. Dicendum, quod* » *nullus homo debet esse sine labore in hac vita, ne* » *forte de eo dicatur quod de reprobis dicitur in psalmo :* » *In labore hominum non sunt, etc. Sed ex hoc non* » *sequitur, quod oporteat occupari circa laborem man-* » *num, et maxime lucrativum.* »

On voit avec quelle insistance saint Bonaventure invoque la loi naturelle en faveur du libre choix dans le travail, et en même temps avec

quelle haute raison il établit la nécessité pour tous de fuir l'oisiveté et de vivre avec fruit, c'est-à-dire en vue d'une perfection qui mène l'homme à sa fin.

Il est temps maintenant d'en venir aux conséquences pratiques des principes que nous venons de voir, et de montrer qu'elles ont dépassé bien souvent les prévisions de saint Bonaventure, comme cela arrive toujours, en même temps qu'il n'était lui-même qu'un législateur après coup, cherchant plutôt à organiser un mouvement qu'à le faire naître.

En effet, saint François ne s'était pas borné à l'institution des frères pauvres proprement dits, et dès l'an 1221, il avait joint à son ordre une branche nouvelle, composée d'hommes et de femmes mariés. Voilà donc le principe de la pauvreté avec toutes ses conséquences, faisant invasion dans la société laïque. Ce fait, bien plus grave qu'on ne l'a cru, donna naissance aux *fratricelles* ou *frérots*, aux *bizochi* ou *besaciers*, aux *béguins*, et aux *beggards*, dénominations différentes d'une même secte. L'Italie, la France et l'Allemagne, pullulèrent bientôt de ces franciscains nouveaux, qui ne tardèrent pas à jeter le trouble dans tout l'ordre. Il y eut deux partis, les exaltés et les modérés : les premiers, poussant le principe jusqu'à ses dernières conséquences, voulaient l'abolition de toute propriété, et prétendaient, selon leurs expressions, mettre le paradis sur la terre; les se-

conds, voulant mettre une digue au torrent déchaîné par le fondateur, consentaient à pactiser avec le monde, et ne repoussaient pas absolument toute idée de propriété. Les premiers adoptant les doctrines de l'abbé Joachim, devinrent les *Joachimites*, dont les idées furent adoptées par les beggards qu'on retrouve au xve siècle, sous le nom de *frères et sœurs de l'esprit libre*. En France, ils reçurent le nom de *picards* et *turlupins*.

Nous n'avons pas à faire l'histoire de ces différentes sectes qui avaient la prétention d'amener une réforme sociale, mais nous les ramenerons toutes au principe philosophique qui les inspirait.

Déjà nous avons vu, au sujet d'Amauri, une métaphysique qui conduisait à des conséquences essayées par les Vaudois, les Albigeois et tous ceux enfin qui attendaient un nouveau règne dit le règne du Saint-Esprit. Or, un des plus fervents adeptes de cette nouvelle religion, était un certain Joachim, abbé de Saint-Flore, en Calabre, fameux par ses prophéties, mais bien plus encore par son audacieuse critique du *maître des sentences*. C'est dans cet écrit, que nous n'avons plus, et dans lequel Joachim traite Pierre Lombard d'hérétique et d'insensé, que se trouvent les matériaux de l'évangile éternel, attribué à Jean de Parme, parce qu'il est regardé comme l'auteur de l'*Introduction à l'Evangile éternel*. Cet évangile était l'annonce du règne du Saint-Esprit qui devait suc-

céder aux deux premiers. D'après l'interprétation de la trinité par l'abbé Joachim, les sectateurs de la nouvelle religion divisaient le gouvernement du monde en trois règnes : Le Père, disaient-ils, a régné depuis le commencement du monde jusqu'à l'avénement du Fils ; le règne du fils a duré pendant 1260 ans, c'est maintenant le règne du Saint-Esprit qui va commencer. Sur ce premier ternaire ils en établissaient d'autres ; ainsi, aux trois règnes correspondaient trois états successifs parmi les hommes : d'abord l'état de la chair, du mariage, de la vie laïque, c'était le règne du père et de l'ancien testament ; puis vint l'état mixte pendant lequel les hommes vivaient entre la chair et l'esprit, c'est le règne du Fils et du nouveau testament ; le troisième état sera le règne du Saint-Esprit, état de l'évangile éternel, et dans lequel la vérité brillera sans mystères et sans voiles : il n'y aura plus ni signes, ni prêtres, ni sacrements ; les hommes du second état seront remplacés par *ceux qui iront pieds nus et les reins ceints d'une corde.* En résumé, ils divisent la durée du monde en trois périodes : la première est celle du Père sous la loi Mosaïque ; la seconde celle du Fils, sous la loi de grâce ; la troisième celle du Saint-Esprit, où doit régner la plus grande grâce de la vérité découverte. Alors on ne vivra plus que selon l'esprit, et ce règne sera aussi supérieur au précédent que le soleil est supérieur à la lune. Tels étaient les dogmes fondamentaux de l'évangile éternel, sur lequel on

peut consulter : Fleury, hist. eccl. — Bulæns, hist. univ. Eccard, hist. médi. avi, — et surtout l'histoire des conciles.

Ce règne du Saint-Esprit n'était pas autre que le règne de la loi d'amour et de fraternité humaine, que les réformateurs exagérés n'avaient pas vue dans le christianisme ; mais faut-il s'en étonner, quand cette loi n'était pratiquée nulle part, quand elle était méconnue ou violée ouvertement par tous les abus de la féodalité ? La société avait pris un pli évidemment contraire à la pensée du christianisme primitif : aussi nous voyons que ce fut au nom d'une sorte de catholicisme féodal, que furent condamnés et poursuivis tous ces novateurs qui demandaient la communauté des biens, et même celle des femmes, si l'on en croit les historiens des *fratricelles* et des *dulcinistes*. Je ne citerai à cet égard qu'un passage de Coëffeteau. (Réponse au mystère d'iniquité, page 1015 et suiv.) « Les propres fauteurs des Vaudois et des » Albigeois, et même de ces fratricelles, nous en » disent des choses qui rendent la déposition des » autres probable : Oyons Viguier comme il en parle. » Le pape Clément, dit-il, étant informé que les » assemblées et les congrégations de ceux qu'on » nommait fréraux, qui faisaient leur demeure et » retraicte aux montagnes de Piedmont et de la » Lombardie, même ès environs de Verseil et de » Novare, s'augmentaient de plus en plus, telle- » ment qu'on ne les pouvait dissiper, fit par les

» Jacobins et Cordeliers, prescher la croisade contre » eux. De façon qu'un grand nombre de croisez se » levèrent qui les allèrent chercher jusques dans » leurs montagnes, où ils en firent mourir cette » année par faim, froid et glaive, plus de quatre » cents, et en brûlèrent jusques au nombre de » cent quarante. Entre lesquels se trouve leur prin- » cipal ministre Dulcin, et sa femme nommée Mar- » guerite, lesquels on fit mourir pareillement. Au- » cuns les appellent Dulcins, à cause du dit Dulcin, » aucuns freraux à cause qu'ils s'entr'appellaient » frères, et les femmes qui les accompagnaient » sœurs en Jésus-Christ, avec lesquelles Platine » et autres historiens disent qu'ils habitaient indif- » féremment..... à la manière de ceux qu'on appe- » lait Adamites et Nicolaïtes. »

Je pourrais citer bien d'autres témoignages plus explicites, pour montrer quel était l'esprit général des Joachimites (première dénomination donnée aux sectateurs de l'évangile éternel), et qui nous prouveraient que ces derniers étaient avec raison assimilés aux Vaudois et aux Albigeois; je dis avec raison, parce que si les actes étaient parfois différents, ils avaient tous un même principe d'action. Car, il est évident que si l'on fait abstraction des excès criminels que rien ne peut excuser, on ne verra dans tous ces mouvements qui ont agité le XIIIe siècle et les suivants, que des protestations contre l'ordre de choses établi, protestations faites sous les inspirations d'un senti-

ment à la fois religieux et philosophique, par des esprits simples, mais ardents, et qui par là même tombèrent dans les excès les plus condamnables. Mais tandis que les masses remuaient ces idées, et les transformaient en actes, d'autres les travaillèrent dans la théorie, et donnaient suite à la philosophie d'Almaric, de Chartres. En effet, dès l'an 1254, on expliquait publiquement, à Paris, l'évangile éternel, ou plutôt l'*Introduction à l'Evangile éternel.* Aussitôt l'évêque de Paris envoya ce livre au Pape, et l'université saisissant avec joie ce grief, chercha à en faire un chef d'accusation contre tout l'ordre des mendiants. Guillaume de Saint-Amour avait déjà lancé son livre des périls des derniers temps, qui venait en aide à l'accusation : l'affaire était délicate; il fallait à la fois satisfaire les ordres des mendiants contre Guillaume et l'Université, et donner satisfaction à celle-ci contre l'*Introduction à l'Evangile éternel;* or, l'auteur de cette *introduction* était précisément un frère mendiant, non pas un simple frère, mais le premier en dignité, le général de l'ordre, c'était Jean de Parme. L'affaire de l'Université fut terminée comme on l'a vu au chapitre sur saint Thomas : Guillaume de Saint-Amour, frappé au grand jour, fut condamné ouvertement; son livre *des périls des derniers temps* fut regardé comme *inique, criminel, exécrable; ordre à quiconque l'aura, de le brûler dans huit jours, sous peine d'excommunication, et défense à qui que ce soit de le lire, de l'ap-*

prouver ou de le soutenir en aucune manière. (Fleuri. hist. eccl. l. 84. n° 31.) Après cette condamnation, Guillaume se retira en son village de Saint-Amour, en Bourgogne, où il vécut encore long-temps.

L'affaire de Jean de Parme eut moins d'éclat : on brûla son livre en secret, on l'engagea à renoncer à sa dignité, ce qu'il fit; à la suite d'un procès fait sans bruit, et qui le condamnait à une longue prison, il fut libre de se retirer dans un couvent de son choix, et pour y vivre tranquille sous la caution du Pape lui-même. Il est bon de remarquer que celui qui dirigea le procès contre Jean de Parme, fut saint Bonaventure, son remplaçant; saint Bonaventure, l'organisateur d'un mouvement pour lequel Jean de Parme était condamné! Ne croirait-on pas voir la fin d'une révolution où les modérés d'un parti accusent et renversent les exaltés du même parti? Dans la condamnation de Jean de Parme et de son livre, il y avait plus qu'une satisfaction donnée à l'Université, et un triomphe de celle-ci sur un mysticisme de couvent, ce serait là un fait trop mince et indigne de l'histoire; il y avait une nouvelle protestation, quoique faite à petit bruit, en faveur de l'ordre social établi et consacré; l'intervention de l'Université dans ce grand débat n'était que celle d'un troisième pouvoir, celui de l'élément scientifique, venant se joindre aux deux autres, l'élément religieux et l'élément civil proprement dit : ainsi le catholicisme, la chevalerie féodale et la science des anciens, s'étaient

réunis pour défendre l'organisation du monde nouveau, organisation qui avait, si l'on veut, sa raison d'être et sa légitimité, qui était même un progrès, mais qui n'en était pas moins une violation constante de la morale sociale et particulière; en un mot, c'était une organisation tout-à-fait contraire à la pensée chrétienne des premiers temps. Qu'on me permette quelques idées générales sur une question si importante.

Le christianisme, en rejetant du passé tout ce qui était contraire à ses vues, avait surtout repoussé la morale antique, en cherchant à faire prévaloir, au profit des petits, l'idée de droit sur celle de devoir; il avait voulu établir entre ces deux pôles de la morale un équilibre jusqu'alors inconnu. Les siècles qui suivirent, méconnaissant ou repoussant avec intention cette pensée si généreuse, retombèrent dans l'ancienne, et la première idée qui servit de base à la morale écrite et par suite pratique, fut celle de devoir; et néanmoins, dans l'ordre de la nature, elle n'est que la seconde, car l'homme jouit de certains droits avant de remplir aucun devoir; il semble même que l'expression de droit naturel soit déjà une protestation contre ce point de départ de la morale écrite. Le sentiment de ce droit, qui est dans le cœur de tous les hommes, fit explosion à plusieurs reprises dans l'antiquité; et, dans le monde nouveau, on en vit pour témoignages éclatants ces mouvements qui agitèrent une partie de l'Europe depuis la fin du XIIe siècle jus-

qu'au XVIe, depuis les Vaudois jusqu'aux Anabaptistes, sans excepter les frères mendiants. C'est donc une vérité d'inctinct pour l'homme qu'il commence par la jouissance de quelques droits; mais bientôt cette vérité ne paraît plus être qu'une demi-vérité, qui a besoin, pour être pleine et entière, de la notion *de devoir;* bientôt arrive le moment où il comprend que cette parole de saint Paul lui est applicable, *que celui qui ne travaille pas ne mange pas.* Ainsi, le premier droit de l'homme, c'est de vivre; le premier devoir, de travailler : vivre par le travail libre, telle est la destinée de l'homme ici-bas. Il suit de là que le droit de vivre, premier de tous les droits, donne naissance au devoir de travailler, premier de tous les devoirs; donc, pour tous, même droit et même devoir.

Ces notions primitives, saint Bonaventure et d'autres, les avaient parfaitement senties; et comme la société leur offrait un tableau tout-à-fait contraire à la morale qui en résulte, ils voulurent y chercher un remède en faisant appel aux antiques vertus chrétiennes, et en prêchant le renoncement aux richesses; la pauvreté, qui n'aurait réellement existé que de nom, devenait le lien d'une association de travailleurs qui eussent régénéré la société, si elle avait pu l'être; mais il était trop tard, le monde était coupé en deux parties, les hommes en deux classes : d'un côté était le *droit,* de l'autre le *devoir.* Depuis lors, le monde a marché, et au lieu du *serf,* nous avons le *prolétaire;* mais il est évident

que l'humanité, détournée par les secousses de l'enfantement de la civilisation moderne, a pris le chemin le plus long et aussi le plus douloureux pour arriver au but. Quelle est la notion qui agite aujourd'hui tant d'esprits inquiets et toute la masse des travailleurs? C'est la notion de droit : on sent qu'on a le droit de vivre et de vivre par le travail; mais dès que celui-ci devient impossible, dès que l'accomplissement du devoir par le travail ne donne plus pour résultat le droit de vivre, droit qui n'est que la satisfaction des premiers besoins, alors il y a douleur dans le cœur, révolte dans l'intelligence, bientôt tous ces faits internes se font chair, et viennent éclater au-dehors. Quel serait le remède? Etablir parmi tous les hommes l'équilibre entre le droit et le devoir; et par-là, il faut bien comprendre que le droit de vivre ne s'entend pas uniquement de la vie matérielle de ce monde, mais bien encore du droit qu'a l'être intelligent et moral d'aller à sa fin : c'est là son droit tout entier, d'où découlent tous ses devoirs. Si l'on reconnaît ce droit comme incontestable, il suit qu'on doit le regarder comme point de départ de toute morale, et que, s'il avait dominé dans l'organisation sociale, la société ne serait pas où elle en est. Si ce n'eût été l'intérêt des forts à faire prévaloir l'idée de devoir sur celle de droit, parce qu'ils y trouvaient leur compte, on l'eût peut-être encore fait par crainte que l'homme, trop flatté de celui-ci, n'oubliât celui-là; crainte chimérique, précaution inutile! L'homme oublie ses

devoirs beaucoup plus que si, partant de l'idée de droit, il avait la conviction intime que ce dernier n'est possible qu'à la condition que le devoir sera réalisé, au point de ne voir dans l'accomplissement de celui-ci que l'exercice d'un droit, ce qui est du reste rigoureusement vrai. Le christianisme, dans son principe, n'était que la divulgation de cette vérité : qu'est-ce que la fraternité évangélique, sinon la proclamation du droit commun à tous les hommes? Ils sont tous frères, donc ils ont les mêmes droits? A quoi? A l'avenir. A quelle condition? A la condition des mêmes devoirs.

Les socialistes modernes ont bien saisi cette vérité, et c'est ce qui explique la conformité de leurs principes et des conséquences avec ceux qui, dans le moyen âge, ont tenté la réforme de la société, en partant de l'inspiration chrétienne. Mais cette conformité cesse bientôt, parce que les sentiments qui animaient saint Dominique, saint Bonaventure et même les sectateurs de l'Evangile éternel, ont à-peu-près disparu. Tous ceux-ci avaient pour principe une vie d'avenir, un idéal que nous sommes loin de retrouver dans nos utopies contemporaines. Celles-ci ont généralement pour but unique la vie présente, le monde actuel, le monde des sens et de leurs joies! On croit, chose risible! voir l'idéal du bonheur en ce monde au lieu de le voir dans les mondes, on ambitionne la réalisation d'un idéal bâti sur de la terre et pétri de boue; aussi, quel est le résultat des tentatives, de ces remèdes

essayés depuis long-temps déjà? Nul; et cela, parce que l'unique mobile de ces tentatives est l'égoïsme décoré du nom de socialisme, et que l'égoïsme, ne pouvant pas se résoudre aux sacrifices nécessaires, demeure, à son grand regret, radicalement impuissant et stérile. Il n'y a pas de véritable socialisme sans amour, il n'y a pas d'amour sans sacrifices. Il est vrai qu'il y a quelques théories sociales qui admettent ce principe et en voudraient l'application; et cependant, malgré leurs bonnes intentions, elles n'ont pas ce qu'il faut pour réussir. Au surplus, nous n'avons pas à nous en occuper ici, il nous a suffi d'indiquer leur point de contact avec ce qu'on peut à bon droit appeler le socialisme du moyen âge. Ce socialisme reposait sur une pensée religieuse et en même temps métaphysique, seule base efficace d'une réorganisation possible; enfin, nous avons vu comment saint Bonaventure entendait cette réorganisation, et comment, en cela, il se sépare d'une grande partie des philosophes du moyen âge, et notamment de saint Thomas. Ce n'est pas que celui-ci n'ait quelquefois émis des idées en harmonie avec celles de saint Bonaventure, et spécialement dans sa réfutation du livre de Guillaume de Saint-Amour, *des Périls des derniers temps;* mais ce n'est à ses yeux qu'un fait tout particulier, et qu'il regarde comme ne devant pas même dépasser la porte du couvent. Hors de là, il parle tout autrement, il redevient l'homme d'Aristote, il prend sa morale, non comme un fait

accompli, et qui n'avait été qu'un bien relatif, mais comme une donnée qu'il faut encore exploiter et commenter. C'est au point de vue moral surtout que saint Thomas ne s'est pas assez affranchi de l'antiquité, et c'est sur ce côté de sa doctrine qu'il fallait faire tomber les reproches qu'on lui a adressés. Le docteur Séraphique se montre sous des traits bien différents; ce n'est pas un disciple de lycée, c'est un moraliste chrétien, non pas qu'il ait voulu rompre avec l'antiquité, et qu'il ait rejeté en tout la science antique, un tel divorce n'était ni dans sa pensée, ni en son pouvoir, mais il a su la laisser dans l'oubli quand il ne l'a pas trouvée à la hauteur de sa morale. C'est alors que ses autorités, les seules qu'il veuille invoquer, sont les saintes Ecritures, les Pères de l'Eglise, en un mot, tous les organes du principe chrétien, et surtout ceux qui se rapprochaient le plus de sa philosophie dont le mysticisme parfois exagéré allait alors jusqu'à l'extase. Ayant joint à la pratique les préceptes et les principes généraux applicables à toute la société, il faut le regarder comme le véritable moraliste parmi les philosophes du moyen âge; d'autres, tels que saint Thomas, sont plutôt historiens dans la morale qu'organisateurs : aussi leur morale n'a pas le caractère de grandeur et d'universalité qu'on rencontre dans saint Bonaventure. Il va droit à l'égalité par la pauvreté, c'est-à-dire par le désintéressement, le renoncement aux richesses; en d'autres termes, par la destruction d'un des plus

forts mobiles de l'égoïsme, l'amour de l'or. Tel est, selon moi, le véritable caractère de saint Bonaventure, tel est le rôle qu'il a joué parmi les philosophes du moyen âge, rôle trop peu remarqué, et que j'ai cru devoir faire ressortir, quoique trop brièvement.

Digitized by Google

TABLE.

Pages.

CHAPITRE XI. — Troisième époque. — Conceptualisme. — Abailard. 1

CHAP. XII. — Suite de la troisième époque. — Panthéisme. 109

CHAP. XIII. — Suite de la troisième époque. — Traducteurs et Commentateurs. 162

CHAP. XIV. — Suite de la troisième époque. — Albert-le-Grand. 178

CHAP. XV. — Suite de la troisième époque. — Saint Thomas d'Aquin 226

CHAP. XVI. — Suite de la troisième époque. — Thomistes et Platoniciens 298

CHAP. XVII. — Suite de la troisième époque. — Saint Bonaventure 318

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

IMP. DE BOUQUOT.—TROYES.

MAG200505

Digitized by Google

P-T
P-T
P-T